

Histoire des Juifs

Pierre Savy

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



Sous la direction de
PIERRE SAVY

HISTOIRE DES JUIFS

UN VOYAGE EN 80 DATES
DE L'ANTIQUITÉ A NOS JOURS

puf

Histoire des Juifs

Un voyage en 80 dates,
de l'Antiquité à nos jours

Sous la direction de Pierre Savy,
avec Katell Berthelot et Audrey Kichelewski

Ouvrage publié à l'initiative scientifique d'Ivan Jablonka

Ce travail a été publié dans le cadre du contrat de l'IdEx Unistra et a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la Recherche au titre du programme d'investissement d'avenir, d'une aide de l'unité de recherche « Analyse comparée des pouvoirs » de l'Université Gustave Eiffel ainsi que d'une subvention du Centre de Recherche Français à Jérusalem.



ISBN 978-2-13082072-7

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2020, septembre

© Presses Universitaires de France / Humensis, 2020

170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

Table des matières

Page de titre

Copyright

Introduction « Médite les annales de chaque siècle »

UNE VISION GLOBALE

UNE HISTOIRE DES JUIFS

UNITÉ ET DIVERSITÉ

UNE HISTOIRE PAR DATES

Première partie. Le Temple et l'exil Des origines au VII^e siècle

1207 AVANT NOTRE ÈRE

L'ÉVÉNEMENT : UNE RÉVOLTE EN CANAAN

UNE INTERPRÉTATION DÉBATTUE

QUE NOUS APPREND LA STÈLE DE MÉRENPTAH ?

DE LA STÈLE DE MÉRENPTAH À LA MONARCHIE ISRAÉLITE,
QUELLE TRANSITION ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1000 AVANT NOTRE ÈRE

LES FAITS SELON L'HISTORIOGRAPHIE BIBLIQUE

LES DÉBATS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE

LA FIGURE DE DAVID, ENTRE HISTOIRE ET MÉMOIRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

701 avant notre ère

LE CONTEXTE

LE SIÈGE

L'ISSUE

ENTRE HISTOIRE ET TRADITIONS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

587 avant notre ère

L'ÉVÉNEMENT

LE CONTEXTE

TRACES HISTORIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES

LE TRAUMA DANS LA MÉMOIRE CULTURELLE D'ISRAËL

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

539 AVANT NOTRE ÈRE

CYRUS, MESSIE DE YHWH

LA PERSOPHILIE BIBLIQUE ET LA « FIN DE L'HISTOIRE »

LA RECONSTRUCTION DU TEMPLE DE JÉRUSALEM

ET LE SANCTUAIRE SUR LE MONT GARIZIM

DE L'EXIL À LA DIASPORA

LA NAISSANCE DU MONOTHÉISME À L'ÉPOQUE PERSE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

410 AVANT NOTRE ÈRE

LA GARNISON D'ÉLÉPHANTINE

LES ÉVÉNEMENTS DE 410 ET LEURS SUITES

QUEL « JUDAÏSME » À ÉLÉPHANTINE ?

LES JUIFS ET L'ÉGYPTE : UNE RELATION COMPLIQUÉE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

285-275 AVANT NOTRE ÈRE

EXPLICATIONS

OBJECTIONS

DES DONNÉES NOUVELLES ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

164 AVANT NOTRE ÈRE

LA « PERSÉCUTION » SÉLEUCIDE

LE MOUVEMENT MACCABÉEN

UNE MÉMOIRE MILLÉNAIRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

142/141 AVANT NOTRE ÈRE

LE CONTEXTE HISTORIQUE

IMMUNITÉ FISCALE ET SOUVERAINETÉ POLITICO-MILITAIRE

LES VICISSITUDES DE L'INDÉPENDANCE

LES HASMONÉENS ENTRE MÉMOIRE ET OUBLI

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

37 AVANT NOTRE ÈRE

HÉRODE, FIDÈLE SERVITEUR DE ROME

UN ROI NOMMÉ PAR LE SÉNAT ROMAIN

À LA CONQUÊTE DE SON ROYAUME

LE MAÎTRE DE JÉRUSALEM

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

33 DE NOTRE ÈRE

QUESTIONS DE CHRONOLOGIE

LES SOURCES, LES FAITS ET LE CONTEXTE HISTORIQUE

LA RESPONSABILITÉ DE LA MORT DE JÉSUS

LES JUIFS DÉCIDÉS : LE MYTHE ET SES DÉVELOPPEMENTS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

VERS 35 DE NOTRE ÈRE

UN PETIT ROYAUME DE MÉSOPOTAMIE

LA CONVERSION DES ROIS D'ADIABÈNE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE

ET DANS LES SOURCES RABBINIQUES

DEVENIR JUIF AU 1^{er} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

38 DE NOTRE ÈRE

LES ÉVÉNEMENTS DE L'ÉTÉ 38

LE STATUT DES JUIFS À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

LES ÉVOLUTIONS LIÉES À LA TRANSFORMATION DE L'ÉGYPTE

EN PROVINCE ROMAINE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

70 DE NOTRE ÈRE

LES ÉVÉNEMENTS

LA NON-RECONSTRUCTION DU TEMPLE

LE DÉVELOPPEMENT D'UN JUDAÏSME SANS TEMPLE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

116-117 DE NOTRE ÈRE

DÉS CAUSES DIVERSES

DANS UN CONTEXTE IDÉOLOGIQUE PARTICULIER

LES DIFFÉRENTES RÉVOLTES

RÉPRESSION ET BILAN DES RÉVOLTES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

130 DE NOTRE ÈRE

UNE COLONIE PAÏENNE À LA PLACE D'UNE VILLE SAINTE JUIVE

LES AUTRES CHANGEMENTS SIGNIFICATIFS

INTRODUITS PAR HADRIEN EN JUDÉE

L'ARRIÈRE-PLAN DE LA POLITIQUE D'HADRIEN

LA RÉPONSE DES JUIFS À LA POLITIQUE D'HADRIEN

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

212

LA NORMALISATION DES RAPPORTS AVEC ROME

SOUS LA DYNASTIE DES SÉVÈRES

LES JUIFS, CITOYENS ROMAINS OU ÉTRANGERS SANS DROITS ?

LE *FORUM SHOPPING* DES JUIFS ROMAINS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

VERS 220

UN NOUVEAU ROI S'ÉLEVA SUR ROME...

... ET UN NASSI S'ÉLEVA SUR ISRAËL

À L'ORIGINE DE L'EXCEPTION

DIFFUSION ET ADAPTATION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

418

UNE MESURE DE RÉTORSION

UN MOIS AUPARAVANT,

LES ÉVÉNEMENTS TROUBLES DE MINORQUE

UNE LOI DE CIRCONSTANCE PÉRENNISÉE

PAR LE CODE THÉODOSIEN

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

499

STRUCTURE, CONTENU ET DATATION

LE TALMUD ET LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

STYLE ET ORALITÉ

LE CONTEXTE GÉO-HISTORIQUE

PAR-DELÀ L'ANTIQUITÉ

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

523

NAJLAN ET LA GUERRE ENTRE LES ROYAUMES

DE HIMYAR ET D'ÉTHIOPIE

LES ORIGINES DU JUDAÏSME À HIMYAR

LA RÉFORME DE MALKIKARIB

ET LA NAISSANCE DU ROYAUME JUIF DE HIMYAR

INSTITUTIONS, PRATIQUES ET CROYANCES

DU JUDAÏSME HIMYARITE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Deuxième partie. Persécutions et enracinement Du Moyen Âge à l'émancipation

634

LES CONQUÊTES ISLAMIQUES ET LES SUJETS NON MUSULMANS

L'INVENTION DU « PACTE D'ÛMAR »

POLYTHÉISTES, INCROYANTS, DHIMMIS ET JUIFS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

694

LE DÉCRET CONCILIAIRE

LA JUDÉITÉ, UNE TACHE QUI PERDURE AU-DELÀ DU BAPTÊME

UN ÉVÉNEMENT OUBLIÉ

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Vers 740

LE RÉCIT CLASSIQUE

LES FAILLES DU RÉCIT

L'USAGE DE L'HISTOIRE

ET LA QUESTION DE L'ORIGINE DES JUIFS ASHKÉNAZES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1011

LES ÉVÉNEMENTS

LA GENIZAH DU CAIRE

LA GENIZAH DU CAIRE ET LES ÉTUDES JUIVES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1040

RACHI D'HIER À AUJOURD'HUI

RACHI EN SON TEMPS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1096

MASSACRES ET BAPTÊMES FORCÉS

VIOLENCES CROISÉES ET MARTYRE JUIF

LES VÉHICULES DE LA MÉMOIRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1127

LA LUTTE D'INFLUENCE ENTRE LES ACADÉMIES TALMUDIQUES
EN CONTEXTE MUSULMAN

LE CHEF DES JUIFS D'ÉGYPTES ET LE GAONAT DE PALESTINE :
UNE NOUVELLE HISTOIRE D'OPPOSITION

1127, UNE ANNÉE DÉCISIVE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

VERS 1168

DE TUDÈLE À BAGDAD

LA POPULATION JUIVE DE BAGDAD AU MOYEN ÂGE

DES NOTABLES JUIFS À LA COUR ABBASSIDE

UN TABLEAU IDYLLIQUE, MIS EN SCÈNE POUR UN PUBLIC OCCIDENTAL ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1204

UNE TRADUCTION EN GUISE DE TESTAMENT

LE RATIONALISME JUIF, DE L'ORIENT À L'ESPAGNE

MAÏMONIDE, L'ENFANT D'AL-ANDALUS

LE *GUIDE DES ÉGARÉS*

L'HÉRITAGE DE MAÏMONIDE EN PROVENCE ET AU-DELÀ

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1215

LE CANON 67 DU QUATRIÈME CONCILE DU LATRAN

LES JUIFS, LA RÉVOLUTION ÉCONOMIQUE

DU MOYEN ÂGE ET L'ÉGLISE

LE POUVOIR ET LA RICHESSE DE L'ÉGLISE ET LES JUIFS

LE SIGNE DISTINCTIF ET L'USURE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1242

LES ORIGINES DE L'AFFAIRE

PROCÈS OU DISPUTE ?

LES ACCUSATIONS

L'AFFAIRE DE PARIS EN PERSPECTIVE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1264

MODÈLES ET FILIATIONS DU DOCUMENT

À QUI ÉTAIT DESTINÉE LA CHARTE DE BOLESLAS LE PIEUX ?

LA TENUE DU DOCUMENT : NORMES ET PRATIQUES

LE STATUT DE KALISZ ET SON ÉVOLUTION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1290

LA PREMIÈRE EXPULSION DE TOUT UN ROYAUME

PROTECTION ROYALE ET HOSTILITÉ POPULAIRE

LES JUIFS, ATOUT FINANCIER DE LA COURONNE

L'ACMÉ DE L'ANTIJUDAÏSME MÉDIÉVAL

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1298

L'OCCASION : LES ENQUÊTES ROYALES SUR LES USURES

L'ATTAQUE, UNE STRATÉGIE DE DÉFENSE

USURES JUIVES, USURES CHRÉTIENNES.

L'ACCUSATION DE BIONA EST-ELLE UN ÉVÉNEMENT ?

RECONSIDÉRER LE CRÉDIT MÉDIÉVAL

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1391

LES FAITS

L'ATTITUDE DES POUVOIRS

LE DURCISSEMENT DU SORT DES JUIFS

UN NOUVEAU PROBLÈME : LES *CONVERSOS*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1449

LA SOCIÉTÉ DE L'ESPAGNE MÉDIÉVALE

BOULEVERSÉE PAR LA CONVERSION DES JUIFS

LA SENTENCE-STATUT DE TOLÈDE :

QUAND LE DÉSORDRE L'EMPORTE SUR LE DROIT

L'EMPREINTE DE LA PURETÉ DE SANG

DANS L'HISTOIRE DE L'ESPAGNE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1475

L'AFFAIRE

MEURTRE RITUEL ET « ACCUSATION DE SANG »

LES ACTEURS EN PRÉSENCE

MÉMOIRE ET HISTOIRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1492

LES CAUSES, LES CIRCONSTANCES

OÙ PARTIR ?

L'OPINION EUROPÉENNE FACE À L'EXPULSION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1516

LE DÉCRET DU SÉNAT ET LE TERME DE « GHETTO »

VENISE ET L'ACCUEIL DES ÉTRANGERS

LES AUTRES GHETTOS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1593

LA *LIVORNINA*

MAGGINO DI GABRIELLO ET LES PRIVILÈGES

DES JUIFS EN TOSCANES

LIVOURNE ET LA DIASPORA SÉFARADE À L'ÉPOQUE MODERNE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1602

LE LIVRE

POÉSIE SPIRITUELLE ET PIÉTÉ FÉMININE

JUIFS, CHRÉTIENS ET CONVERTIS À ROME

ENLÈVEMENTS D'ENFANTS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1648

LE VOLCAN UKRAINIEN

LE MARTYRE DES JUIFS

LE « DÉLUGE » (INVASIONS MOSCOVITE ET SUÉDOISE, 1654-1660)

ET LES CONSÉQUENCES HORS DE POLOGNE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1656

LA MISE AU BAN (*HEREM*)

AMSTERDAM, LA « BABYLONE DU NORD »

AUX MARGES DES COMMUNAUTÉS :

LA « CONTINUITÉ HÉTÉRODOXE »

VERS UNE SÉCULARITÉ JUIVE ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1666

MESSIE ET *HALAKHAH*

SABBATAÏ TSEVI

L'HÉRITAGE DU SABBATIANISME

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1682

LE PRÊT JUIF À ROME (1521-1682)

BANQUIERS ET CURIE : LES *INHIBITIONES*
APRÈS 1682 : OBJETS ANCIENS ET PRÉCIEUX
À TRAVERS LES MURS DU GHETTO

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1690

UNE VIE

UNE AUTOBIOGRAPHIE JUIVE

AFFAIRES COMMERCIALES, AFFAIRES DE FAMILLE

UNE FEMME INDÉPENDANTE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1704

LA COMMUNAUTÉ DE K'AI-FENG

LES JUIFS DE CHINE, ACTEURS INVOLONTAIRES

DE LA « QUERELLE DES RITES »

DES ACTEURS DIFFICILES... À DIRIGER

LES « FRÈRES AÎNÉS »

L'IMPOSSIBLE RETOUR

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1786

LA TOLÉRANCE ET LA RAISON

MENDELSSOHN ET SES DISCIPLES

LES HÉRITAGES : MYSTIQUE ET MODERNITÉ

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Troisième partie. Émancipations et désastres De 1791 à nos jours

1791

LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

EXCLUSION OU RÉGÉNÉRATION ?

LE MOMENT RÉVOLUTIONNAIRE ET LA « QUESTION JUIVE »

LE TOURNANT ÉMANCIPATEUR

INTÉGRATION SANS RÉGÉNÉRATION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1814

ENTRE L'HISTOIRE ET LA FICTION

DU MYSTIQUE SOLITAIRE AU *BAAL SHEM*,

LE MAÎTRE DU SAINT NOM, À MEZHBIZH

LES FONDEMENTS DE LA PENSÉE HASSIDIQUE

UNE FIGURE MAJEURE

QUI CHANGEA LE COURS DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE DES JUIFS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1819

LA *WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS*

UNE SCIENCE FONDÉE SUR LA PHILOGIE

GRANDES FIGURES

LA SCIENCE DU JUDAÏSME FRANÇAIS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1822

LES ROTHSCHILD ANOBLIS ET TITRÉS

UN FONDATEUR, NÉGOCIANT,

FOURNISSEUR AUX ARMÉES, BANQUIER

UNE STRUCTURE DYNASTIQUE

UN ÉDIFICE QUI SE FISSURE À LA FIN DU XIX^e SIÈCLE

DE LA GESTION DES EMPRUNTS D'ÉTAT

AUX PARTICIPATIONS INDUSTRIELLES

LES BANQUES ROTHSCHILD AUX XX^e ET XXI^e SIÈCLES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1867

LES JUIFS, DES AUSTRO-HONGROIS PAR EXCELLENCE ?

UNE POPULATION DIVERSIFIÉE

LA CONTRIBUTION JUIVE

AU MODÈLE DE SOCIÉTÉ DE L'AUTRICHE-HONGRIE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1870

QUELLE NATIONALITÉ POUR LES JUIFS D'ALGÉRIE ?

L'ÉCHEC DE LA NATURALISATION INDIVIDUELLE

UNE CITOYENNETÉ ATTAQUÉE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1894

DES « OFFICIERS ISRAÉLITES » AU « TRAÎTRE DREYFUS »

LA DOMINATION DE *LA LIBRE PAROLE*

LA CULPABILITÉ DÉCLARÉE

LA CAPITULATION D'UN MINISTRE RÉPUBLICAIN

UN SURSAUT DÉMOCRATIQUE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1897

DE L'ESSAI AU CONGRÈS

ÉTAT JUIF ?

CRISES SIONISTES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1904

DE L'ESSENCE DE LA JUDÉITÉ À L'ÉTUDE QUANTITATIVE DES JUIFS
L'ANTISÉMITISME STATISTIQUE

LA CONTRE-OFFENSIVE DES STATISTICIENS JUIFS

QUEL AVENIR POUR LES JUIFS EUROPÉENS ?

DE LA RÉSISTANCE AU SILENCE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1908

UNE CONFÉRENCE INAUGURALE

QUI DONNE SES LETTRES DE NOBLESSE
À LA LANGUE ET LA CULTURE YIDDISH

LE PATRIMOINE CULTUREL ET LITTÉRAIRE MILLÉNAIRE YIDDISH

LE YIDDISH ET LA POLITIQUE :

DE LA LANGUE À LA RECONNAISSANCE DE LA NATION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1917

LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE,

DANGER ET OPPORTUNITÉ POUR LES SIONISTES

LE DÉSINTÉRÊT INITIAL DE LONDRES ET PARIS

POUR LE FACTEUR SIONISTE (1914-1916)

ENTRE FRANÇAIS ET BRITANNIQUES :

UN PARCOURS DIPLOMATIQUE COMPLEXE

LA DÉCLARATION DANS L'HISTOIRE

ET DANS LA MÉMOIRE JUIVE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1920

UNE LOI RACIALE

DU MYTHE DE L'EXPANSION JUIVE

AU MYTHE DU JUDÉO-BOLCHEVISME

LES RÉACTIONS DES JUIFS DE HONGRIE AU *NUMERUS CLAUSUS*

DE LA MODIFICATION DE 1928

À LA DEUXIÈME LOI ANTIJUIVE DE 1939

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1924

PROPHÉTIE

DE LA « ZONE DE RÉSIDENCE » À LA VILLE PROMISE

LES IMMIGRANTS ET LES RÉFORMES PROGRESSISTES

LE TRIOMPHE NATIVISTE

CONSÉQUENCES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1935

FRÄULEIN RABBINER JONAS : UNE COURTE BIOGRAPHIE

AU CROISEMENT DES HISTORIOGRAPHIES :

L'HÉRITAGE DE REGINA JONAS

L'OUBLI ET LA RECONNAISSANCE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1938

L'EXCLUSION DES JUIFS DE LA NATION

AU DIAPASON DE L'ALLEMAGNE ?

L'IMPACT DES LOIS ANTISÉMITES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1942

LA PRÉHISTOIRE (SEPTEMBRE 1939-DÉCEMBRE 1941)

LA CONFÉRENCE DE WANNSEE ET SES CONSÉQUENCES

(20 JANVIER-JUIN 1942)

LE PAROXYSMES EXTERMINATEUR

(JUIN 1942-DÉCEMBRE 1943)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1943

L'ENFERMEMENT DES JUIFS

SE RÉVOLTER

CONSÉQUENCES ET MÉMOIRES DU SOULÈVEMENT

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1945

LA DÉCOUVERTE DE L'HORREUR

AMBIGUÏTÉS ET CONFUSIONS

LE RETOUR ET LA RECONSTRUCTION

TÉMOIGNER ET PRÉSERVER LA MÉMOIRE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1948

29 NOVEMBRE 1947 : LE PARTAGE DE LA PALESTINE

14 MAI 1948 : LA DÉCLARATION D'INDÉPENDANCE

ET SES CONSÉQUENCES

NAISSANCE D'UN ÉTAT, AVÈNEMENT D'UNE DÉMOCRATIE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1956

ÊTRE JUIF ET COMMUNISTE

NUSEKH POYLN, UNE VOIE (JUIVE) POLONAISE VERS LE SOCIALISME ?

MUTATIONS ET DÉSILLUSIONS À L'ÉCHELLE TRANSNATIONALE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1962

UN LONG PROCESSUS DE FRANCISATION

LA GUERRE D'INDÉPENDANCE

L'ANNÉE 1962, LES DÉPARTS DÉFINITIFS D'ALGÉRIE

LE REDÉPLOIEMENT DE COMMUNAUTÉS

EN FRANCE MÉTROPOLITAINE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1963

LEVINAS EN 1963

REVENIR AU JUDAÏSME

DANS L'ŒUVRE DE LEVINAS

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1965

LE CONCILE VATICAN II

DANS LE CONTEXTE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

UNE INITIATIVE NOVATRICE

POUR UNE DÉCLARATION EN DEMI-TEINTE

UNE ADOPTION CONTROVERSÉE, UNE RÉCEPTION CONTRASTÉE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1967

GUERRE PRÉVENTIVE, GUERRE ÉCLAIR :

QUAND DAVID DEVIENT GOLIATH

MUTATION DU PROJET SIONISTE,

FISSURATION DU CONSENSUS ISRAËLIEN

DE LA QUESTION ARABE À LA QUESTION PALESTINIENNE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1969

L'ÉTAT AMÉRICAIN, LE REFUGE PUIS L'ALLIÉ... DÉSIRÉ

PROGRESSISME ET EMPATHIE

L'*ESTABLISHMENT* ASHKÉNAZE

« SYNDROME DE MASSADA » ET *ETHOS* OFFENSIF

UN ROMANTISME FORT... EN DIASPORA !

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1969

LE TEXTE

LES PRÉCURSEURS

LA RENOMMÉE ET L'EXCOMMUNICATION

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1974

UNE INGÉRENCE DE NATURE HUMANITAIRE

UNE CAMPAGNE TRANSNATIONALE AU SEIN DE LA DIASPORA

UN SYMBOLE DE L'ATTACHEMENT AMÉRICAIN

À LA DÉFENSE DES JUIFS DANS LE MONDE

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1990

DES REFUZNIS À L'IMMIGRATION DE MASSE

LE MOMENT 1990

L'ALLEMAGNE, TERRE D'ACCUEIL DES JUIFS SOVIÉTIQUES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1993

LES PRÉMICES

LA NÉGOCIATION

L'ACCORD

QUE S'EST-IL PASSÉ ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1994

DU FIASCO JUDICIAIRE À LA CONTROVERSE POLITIQUE

ENTRE CONDITION SÉCURITAIRE ET MOBILISATIONS CITOYENNES

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

2015

LES 7, 8 ET 9 JANVIER 2015 :

TROIS JOURS DE TERREUR S'ABATTENT SUR LA FRANCE

UN ATTENTAT SPÉCIFIQUEMENT ANTISÉMITES

UNE CAUSE NATIONALE ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Index des noms

Index des lieux

Index des matières

Présentation des auteurs

Crédits iconographiques

ILLUSTRATIONS IN TEXTE EN NOIR ET BLANC

ILLUSTRATIONS CAHIER COULEUR

PUF.com

Introduction

« Médite les annales de chaque siècle »

Un voyage à travers l'histoire des Juifs : voilà ce que propose ce livre. Un voyage à travers plus de trois millénaires d'une histoire extraordinairement riche, complexe et mouvementée. Un voyage qui permet de découvrir des hommes et des femmes, des individus et des familles. Unis (ou non) par une foi, par une appartenance, par des traits culturels, par des pratiques, mais aussi par une histoire commune.

Il y eut des guerres, des combats, des souffrances, sans aucun doute. De terribles violences, au premier rang desquelles les pogroms et la Shoah. Mais il y eut aussi des succès, certains éclatants et d'autres méconnus. Dans une *Histoire des Juifs*, on trouve des informations qui concernent l'histoire des religions, des peuples et des États, bien sûr, mais cette histoire va bien au-delà. Il y eut parmi les Juifs des révolutionnaires, des artistes, des intellectuels, des inventeurs, des voyageurs, des savants, de Rachi à Hannah Arendt en passant par Albert Einstein et Franz Kafka.

Un peuple qui, dans toute sa diversité, fait preuve d'une énergie surprenante pour continuer de demeurer et de porter son témoignage et sa contribution. Un peuple qui manifeste une grande capacité de résistance sur le plan spirituel et intellectuel. Malgré leurs réserves à l'égard de l'histoire – ou plutôt leur ambivalence à l'égard du savoir historique, exposée par Yerushalmi dans *Zakhor* (1982) –, les Juifs se montrent passionnés d'histoire, de leur histoire notamment. Ne lit-on pas, dans le Deutéronome : « Souviens-toi des jours antiques, médite les annales de chaque siècle » ? L'injonction paraît renvoyer d'abord à l'obligation de la mémoire plutôt qu'à celle de l'histoire, du moins

dans sa première partie. Mais certains ont conclu de ce verset que l'étude de l'histoire était un précepte biblique.

Ce livre fait découvrir au lecteur le meilleur de la recherche sur le judaïsme et l'histoire juive. Sur ce thème, aucune synthèse satisfaisante n'existe actuellement et l'on continue d'utiliser des livres anciens et dépassés, voire des ouvrages idéologiques conduisant par exemple à l'accomplissement sioniste et réduisant ainsi deux mille cinq cents ans d'errance à une boucle de Sion à Sion. Dans ce paysage, ce livre comble un manque réel. Sans aucune dimension mythique ou apologétique, il propose l'examen d'un objet – un peuple – dont l'historicité défie une conception simple de la continuité et rend vaines la recherche et la définition de son essence.

UNE VISION GLOBALE

L'unité de ce livre est dans sa volonté de rendre compte d'une prodigieuse diversité, à laquelle correspond du reste le grand nombre des auteurs et autrices qui ont contribué au volume, divers par leur savoir, leur discipline, leur sensibilité. Un historien isolé ne peut pas tout : seul un tel collectif était capable, pour des dizaines de dates et donc des dizaines de contextes, d'intrigues et de massifs historiographiques, d'offrir au lecteur le meilleur état de la science actuelle sous une forme accessible.

Un pari a consisté à faire leur place à la fois à des dates classiques et à d'autres, moins attendues voire presque inconnues, qui permettent de présenter des pans entiers de l'histoire juive ou des moments significatifs de celle-ci. Il s'agit de tenir la balance égale entre des dates épocales, comme la destruction du Second Temple (70), l'expulsion d'Espagne (1492) ou la création de l'État d'Israël (1948), et d'autres qui permettent de découvrir des personnalités et des moments moins connus (comme la compilation du Talmud, vers 500, ou la rédaction du journal de Glückel von Hameln, à partir de 1690).

Nous avons aussi tenté de garder l'équilibre entre les dates relevant de l'histoire générale et les dates plus internes, regardant premièrement l'histoire des Juifs, plutôt que leurs relations avec la société majoritaire ; et, de même, entre les dates centrées sur l'histoire juive européenne et les dates mondiales, particulièrement indiquées pour un peuple dispersé et souvent décrit comme errant. Dans le contexte historique et historiographique actuel, nous sommes particulièrement sensibles au caractère universel de l'histoire des Juifs : nous avons voulu insister sur les échanges, les exils et les migrations, puisque c'est à l'échelle du monde que s'est écrite cette histoire.

Enfin, l'équilibre a dû être trouvé entre les dates illustrant l'histoire de l'antijudaïsme et les dates traduisant des relations avec la société majoritaire plus complexes, voire heureuses, pour ne pas sombrer dans une histoire « lacrymale » justement dénoncée par l'historiographie contemporaine depuis bientôt un siècle. L'histoire des Juifs n'est ni victimaire, ni joyeuse ; mais, n'en déplaise à une vulgate qui valorise à l'excès la bonne entente entre Juifs et Gentils, cette histoire fut aussi, souvent, dramatique. Ce livre, sans se réduire à une *Vallée des larmes* (pour reprendre le titre de l'historien du XVI^e siècle Joseph ha-Cohen), rend compte aussi de ces souffrances.

UNE HISTOIRE DES JUIFS

Une autre difficulté tient à notre objet : de qui écrit-on l'histoire ? Du peuple juif, des Juifs, des juifs ? Réglons pour commencer un point typographique lourd d'implications : nous avons choisi d'utiliser la majuscule pour la raison simple que, en français, les noms des peuples en prennent une, comme ceux des nationalités. Or, s'il existe une religion juive, les Juifs forment aussi un peuple. Un peuple aux contours certes compliqués (on peut appartenir pleinement au peuple français et au peuple juif, car le mot de « peuple » désigne ici deux réalités différentes) et qu'il n'est pas simple de situer dans le paysage national ou politique, puisque la notion de peuple est soumise à l'histoire et à la concurrence de rivaux plus récents, comme la nationalité. Bref, le fait juif est *aussi* une religion, mais il n'est pas que cela, et la seule existence de Juifs athées suffit à s'en convaincre.

L'appellation de « Juifs », pour désigner des millions d'hommes et de femmes dont l'existence s'étale sur au moins trois mille ans et sur tous les continents, est pourtant discutable. Quoi de commun entre ces individus, que l'on sait séparés par toutes sortes de différences, notamment linguistiques et culturelles, et par tous les ancrages possibles, notamment temporels et géographiques ? À quoi de précis et de continu renvoie cette appartenance ? N'est-il pas évident que l'expérience juive change profondément entre l'époque du roi David et le XXI^e siècle ? Question vertigineuse, surtout quand on met de côté l'unité théologique (qui voudrait que soit juif tout récipiendaire de la Loi donnée sur le Sinaï). La question de la continuité de l'objet est une question classique en histoire : elle vaut pour tout objet considéré dans la diachronie – une famille ou une nation, une idée aussi englobante que la religion ou une pratique sociale singulière comme, disons, le mariage. Toutes choses changent et se remplacent, et l'on a vite fait de penser que rien de commun ne demeure.

La réponse doit être mesurée. Il est sûr que les Juifs ne forment pas

un objet immuable qui, telle une météorite, superbement indifférent à l'histoire, la traverserait inchangé, restant fondamentalement le même qu'à son origine. Mais ils ne sont pas non plus réductibles à un nombre indéfini de fragments sans rien de commun entre eux, que seule une discutable formule – « peuple juif », « les Juifs » – unifierait en un seul groupe.

L'expérience juive possède un contenu et une certaine continuité qui sont, d'abord, dans le fait même que ce peuple pense perdurer, au moyen de constructions culturelles, voire de mythes. À cela, on trouve des raisons parfaitement historiques et identifiables. L'une consiste à mettre en avant l'énergie considérable consacrée à la préservation de sa singularité (par les lois alimentaires, rituelles et de pureté), qui n'était pas la règle dans les autres religions antiques. Ce peuple, qui a opéré sur le plan religieux une rupture radicale avec ses voisins (la « distinction mosaïque » naguère étudiée par Jan Assmann dans *Le Prix du monothéisme*, 2003), impose soigneusement à ses membres un sentiment de responsabilité et d'appartenance communes.

Un sentiment d'appartenance qu'a souvent renforcé le rejet dont ce peuple dispersé et minoritaire a fait l'objet, au sein de sociétés désireuses de plus d'homogénéité, voire de pureté. Dans le livre d'Esther, Haman, le méchant conseiller du roi, ne dénonce-t-il pas déjà cette singularité insupportable qu'est la présence d'« une nation répandue, disséminée parmi les autres nations dans toutes les provinces » du royaume, avec « des lois qui diffèrent de celles de toute autre nation » ? La principale explication de la perpétuation des Juifs doit peut-être être cherchée dans cette combinaison singulière : d'une part, leur puissant sentiment d'appartenance, renforcé par le rejet et, de l'autre, leur remarquable intégration dans les sociétés où ils se trouvent, une intégration qui va parfois jusqu'à l'assimilation mais qui, paradoxalement, contribue aussi à leur perpétuation.

Le contenu de l'expérience juive ne se limite cependant pas à la conscience de soi. Il ne se limite pas non plus à la conscience que l'autre a de soi. Écrire une histoire des Juifs n'est pas écrire une histoire de l'antisémitisme ou du regard extérieur sur les Juifs : le Juif n'est pas institué dans et par le regard de l'autre, il n'est pas « un homme que les autres tiennent pour juif », contrairement à ce que pensait Sartre (*Réflexions sur la question juive*, 1946). Au sein de ce contenu positif, étudié par des auteurs dont les livres constituent des références, il nous semble que l'on peut proposer de dégager quatre lignes de force.

UNITÉ ET DIVERSITÉ

Il y a, d'abord, l'idée d'une appartenance commune à un même

peuple. Elle est pensée sur le double modèle d'une parenté commune (la descendance de Jacob) et d'une origine commune, quand bien même cette parenté et cette origine seraient fictives. Les divers noms du peuple viennent soit de cette parenté (« Israël », autre nom de Jacob, dont les Juifs sont les fils), soit de cette origine (« Juifs », de Judée ; « Hébreux » aussi, en un sens).

Mais, même si cette filiation était établie, elle ne prouverait rien quant à une continuité substantielle, car on pourrait étendre le même raisonnement à l'humanité entière. La filiation ne fait que redoubler celle de toute l'humanité, puisque chacun est « fils d'Adam » ou, pour le dire en termes historiques, descend d'une même lignée d'*Homo sapiens* originaire d'Afrique. Les Juifs sont les membres d'un groupe familial déterminé inscrit dans un groupe familial plus vaste.

Très en vogue depuis quelques années, en raison des progrès accomplis par la science dans ce domaine, la question de la cohérence génétique d'un groupe ethnique doit ici être évoquée. Elle est hors de nos compétences et elle pose maints problèmes : elle n'offre guère de certitudes et son instrumentalisation (dans un sens ou dans l'autre) est pratiquement inévitable. Surtout, la cohérence génétique plus ou moins grande d'un groupe peut être à la rigueur un document d'histoire démographique mais elle ne dit pas grand-chose sur la conscience collective de ce groupe. Un peuple est une réalité historique, qui apparaît et qui peut disparaître ; pour paraphraser ce qu'avait écrit Ernest Renan en 1882 à propos d'une nation, disons qu'un peuple repose sur des éléments culturels – « l'oubli », « un riche legs de souvenirs » ou encore « le désir de vivre ensemble » – bien plus que sur un patrimoine génétique commun.

Il y a, deuxièmement, l'inscription dans une temporalité théologique commune. Avant l'histoire des historiens, il s'agit de l'élection (divine), de la promesse d'une terre (dès lors dite Terre promise), de la conquête de celle-ci, puis de la dispersion et de l'exil – lequel signifie paradoxalement un lien maintenu avec cette terre perdue (« l'an prochain à Jérusalem », récite-t-on les deux soirs de Pâque). On le voit, cette histoire commence hors de l'histoire, sur le Sinaï. Sa mise en mémoire, son récit et même sa réitération concrète par chacun sont l'un des aspects essentiels de la vie religieuse juive (le shabbat, pour la création du monde ; et, pour l'histoire du peuple juif, la plupart des autres fêtes, à commencer par la Pâque, au soir de laquelle on lit, dans la *Haggadah* : « À toute génération, l'homme doit se voir comme s'il était sorti d'Égypte »).

Il y a, ensuite, une certaine temporalité, plus historique : celle dont il est question dans ce livre. Elle est faite d'éléments divers, au nombre desquels priment l'expérience et la conscience d'une mobilité sinon constante, du moins toujours possible, et celle d'une grande

incertitude : numériquement minoritaires dans la société majoritaire, les Juifs ont été singularisés non seulement sur le plan religieux, mais aussi sur les plans juridique, politique et économique. Constat empirique, sans doute, et partiellement contredit par les expériences étatiques juives de l'Antiquité et par l'expérience juive dans l'État d'Israël, mais constat si massif qu'on doit le signaler ici. La conscience minoritaire est historiquement indissociable du fait juif.

Il y a, enfin, des valeurs communes, dont les Juifs n'ont pas l'exclusive il est vrai, mais que d'autres traditions religieuses monothéistes leur ont reprises. L'institution de principes moraux universels – telle la protection des droits du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger – et, en même temps, le maintien de la distinction juive au sein de l'universel. L'institution d'un droit et d'une justice, référés à une Loi, et l'irréfragable nécessité de respecter celle-ci, dans une tension vers un temps meilleur qui doit advenir. La centralité de l'éducation, enfin, à l'origine de laquelle se trouve peut-être l'injonction de l'étude, bagage qui a d'autant plus de prix qu'il est immatériel et qui pèse, lui aussi, dans la perpétuation du peuple.

Voilà pour l'unité. Il n'est que trop facile, au contraire, de souligner la diversité : c'est même un topos de bon nombre d'*Histoires des Juifs* déjà publiées. Il paraît plus important de rappeler que cette diversité même est thématisée et assumée par la tradition juive : « Il est soixante-dix visages à la Torah », dit un *midrash* souvent cité. Sur le plan religieux, presque toute communauté juive a ses coutumes propres et ses spécificités liturgiques. Loin de faire obstacle à l'unité du peuple, elles sont la réalisation même de la vie juive. Laquelle repose sur des textes étonnants, qui prescrivent une pratique droite, plutôt qu'une foi droite (une « orthopraxie » plutôt que l'orthodoxie), et consistent en des compilations de disputes et de désaccords, souvent restés ouverts, entre des hommes mais aussi entre Dieu et les hommes.

Mais cette diversité a d'autres implications encore : la vie juive en diaspora a démultiplié les implantations, les traditions et les interactions avec les cultures locales. Les langues juives en témoignent, du yiddish, qui est une langue surtout germanique, au ladino (ou judéo-espagnol), en passant par le bagitto des Juifs de Toscane et par les mille nuances du judéo-arabe. Les cuisines juives, dont on exagérerait difficilement l'importance, en témoignent, elles aussi : elles sont des déclinaisons et des aménagements des recettes et des produits alimentaires en usage dans les diverses sociétés majoritaires où vivent les Juifs. En un mot, il n'y a pas une culture juive, mais des cultures, des judaïsmes, qui s'incarnent dans des Séfarades et des Ashkénazes, des Juifs allemands, français, ukrainiens, argentins ou israéliens, vivant à Moscou, à Jérusalem, à New York ou à Sarcelles, au point que, incroyable et fascinante, cette diversité est

indissociable du judaïsme.

C'est l'histoire plurimillénaire de ce peuple infini qu'il s'agit ici d'écrire.

UNE HISTOIRE PAR DATES

Ce livre repose sur un principe simple : présenter une histoire des Juifs depuis les origines jusqu'à nos jours, ordonnée par dates. Il ne s'agit pourtant pas de mener un combat d'arrière-garde pour le retour des dates dans une historiographie que l'on croirait oublieuse de la chronologie. Depuis bientôt un siècle que l'historiographie dite des Annales a critiqué le primat de l'histoire événementielle, le charme de la date est rompu. Il est entendu que l'histoire des sociétés humaines ne se limite ni ne se résume à des événements précisément datables et qu'elle résulte du jeu de temporalités très inégales, étalées et empilées.

La date a pourtant des vertus. Elle permet d'entreprendre la lecture par plusieurs entrées, de butiner et de cheminer dans ce livre comme on le souhaite, dans l'ordre que l'on préfère : elle offre un parcours de lecture plus facile ou ludique qu'un livre classique. La date permet aussi de saisir des objets complexes, y compris ceux qui ne relèvent pas de l'histoire événementielle. La date constitue une excellente porte d'entrée vers une histoire dont la chronologie est bien plus complexe qu'une succession linéaire de points. Pérégriner à travers des dates n'est pas réaliser une frise chronologique, dont ce livre est d'ailleurs dépourvu : c'est proposer un voyage dans une longue histoire faite d'événements très divers à tous points de vue, par leur écho, leurs conséquences et leur postérité.

Le pointillisme que suggère la succession des dates permet d'éviter le risque téléologique que comporte la rédaction d'une fresque s'étendant sur plus de trois millénaires et conduisant nécessairement aux événements, tragiques ou glorieux, du XX^e siècle ou aux événements du temps présent, à la fois lourd d'incertitudes et riche de possibles. Sur le peuple juif comme pour maints autres objets considérés par l'historien, les risques d'un tel récit sont considérables. Nous lui préférons la liberté laissée par la date aux nombreux auteurs ici réunis, dont chacun a un point de vue singulier. Cette diversité des points de vue est pleinement assumée dans ce livre d'histoire chorale – ou, pour utiliser un synonyme mieux adapté ici, d'histoire *mosaïque*.

La diachronie permettra toutefois au lecteur, au-delà de la diversité, d'observer des inflexions globales et de se forger sa vision d'une chronologie plurimillénaire du peuple juif. Une telle chronologie est plus complexe que celle qui réduirait l'histoire des Juifs à une sorte de quête qui, de l'exil au retour en Israël (où vit désormais la moitié de la population juive mondiale), ferait de l'expérience diasporique une

vaste parenthèse. Ce qui ne veut pas dire que la dispersion ou le projet sioniste ne sont pas des scansions décisives.

Voici donc une courbe que, comme hypothèse voire comme simple expérience, nous soumettons au lecteur. Après une longue époque (Ier-XI^e siècle) contrastée mais comptant, surtout pour le haut Moyen Âge, des phases relativement heureuses, vient une inflexion douloureuse, du Moyen Âge central à la fin de l'époque moderne ; s'ouvre ensuite, à la fin du XVIII^e siècle, une période favorable, longue d'un siècle ; puis, de 1881 à 1945, on traverse la période la plus cruelle qui fût. Depuis, les Juifs vivent une phase difficile et incertaine, mais aussi résiliente, de leur histoire.

Bien sûr, quelques dizaines de dates ne suffisent pas à couvrir trois mille ans d'histoire. On priera le lecteur d'excuser les absents, ou, plutôt, de nous excuser de ne pas les avoir conviés. Sans doute aurait-on pu s'attendre à trouver une notice sur Ezra le Scribe ou les pirates juifs des Caraïbes, sur la vie au mellah ou Rosa Luxemburg, sur l'opération Entebbe ou Gracia Mendes Nasi, et sur bien d'autres personnes, thèmes, objets, lieux, œuvres.

« La chose n'a pas de fin » : si ce livre permet d'entrer dans l'histoire des Juifs et conduit certains à poursuivre cette lecture par d'autres explorations, il aura atteint son objectif.

Pierre SAVY

Première partie

Le Temple et l'exil
Des origines au VII^e siècle

(coordonnée par Katell Berthelot)

1207 AVANT NOTRE ÈRE

Une entrée dramatique dans l'histoire : la stèle de Mérenptah

Vers 1207 avant notre ère, le pharaon Mérenptah fait ériger une stèle où il célèbre sa victoire contre des peuples rebelles et notamment un certain « Israël », dont c'est la plus ancienne mention connue.

L'ÉVÉNEMENT : UNE RÉVOLTE EN CANAAN

Lors de son accession au trône, le pharaon Mérenptah hérite de son père, Ramsès II, un empire égyptien étendu et pacifié. Les frontières ouest et sud ont été sécurisées afin de se prémunir contre les invasions des Libyens et des Nubiens. En particulier, Ramsès II a fait construire un réseau de forteresses échelonnées sur 300 km à l'ouest du pays. Au nord, un traité de paix a fixé la limite avec l'empire hittite près de la ville de Qadesh, après une bataille fameuse en 1274 avant notre ère ; des mariages diplomatiques ont consolidé cette entente. Plus de la moitié du Levant est contrôlée par l'Égypte : on peut se représenter très approximativement la frontière septentrionale de cet espace sur une carte en traçant horizontalement une ligne imaginaire qui partirait du sud de l'île de Chypre. Un demi-siècle s'est écoulé sans conflit au nord de l'Égypte.

Or, quelques années seulement après l'avènement de Mérenptah, des révoltes éclatent dans les trois directions précédentes, chez les Libyens, les Nubiens et les Cananéens. Le danger le plus grave provient des premiers, qui pénètrent au cœur de l'Égypte. Ils se sont assuré le concours des « peuples de la Mer », ces groupes venant du monde égéen qui attaqueront à nouveau l'Égypte quelques années plus tard, et qui seront un des facteurs de déstabilisation du Proche-Orient au cours des décennies suivantes.

S'agit-il de profiter de l'inexpérience du nouveau pharaon ? Dans le Proche-Orient ancien, les rébellions se produisent souvent peu après

les transitions de règne, avant que le nouveau pouvoir soit consolidé. Les données climatologiques et plusieurs sources antiques, dont des textes de ce pharaon, suggèrent une autre piste : à cette époque, une terrible sécheresse a frappé une grande partie du Proche-Orient ainsi que la Libye, occasionnant des famines. De quoi expliquer des attaques visant à piller l'Égypte, « grenier à blé » de la région. La situation est grave. L'armée égyptienne intervient sur ces différents fronts et les révoltes cessent bientôt – non sans que l'Égypte ait vu diminuer le territoire qu'elle contrôlait, toutefois.

En 1207 avant notre ère selon la chronologie conventionnelle, mais en 1209 ou 1208 selon des analyses plus récentes, Mérenptah fait état de ses victoires dans plusieurs inscriptions monumentales, sur un mur du temple de Karnak et plusieurs stèles. L'une d'elles, généralement appelée « stèle de Mérenptah », se révèle particulièrement importante car on y trouve, parmi une liste de rebelles du Levant, la première mention connue du peuple d'Israël.

UNE INTERPRÉTATION DÉBATTUE

Il faut attendre le milieu du IX^e siècle avant notre ère pour trouver à nouveau une mention d'Israël dans une source antique – plus précisément, une mention du roi « Achab, l'Israélite » en 853 par Salmanazar III, empereur assyrien. C'est dire l'importance de la stèle de Mérenptah, d'autant qu'elle évoque le peuple d'Israël à une époque, le XIII^e siècle, où les connaissances relatives à ce dernier sont voilées de mystère. Dans l'inscription, le nom « Israël » est même accompagné d'un petit signe (« déterminatif ») indiquant qu'il s'agit du nom d'un peuple – et non d'une cité ou d'une région, par exemple. Grâce à cette indication, on sait qu'une population appelée Israël était déjà installée au sud du Levant à la fin du XIII^e siècle.

Toutefois, ce statut de plus ancienne mention d'Israël est contesté par certains historiens. D'abord, quelques chercheurs estiment lire le même nom propre sur le piédestal d'une statue un peu plus ancienne, conservée au musée de Berlin. Cependant, leur analyse est loin d'avoir été acceptée par l'ensemble des égyptologues. Ensuite, certains remettent en question l'identification même du nom « Israël » sur les hiéroglyphes de la stèle de Mérenptah. À la place, il faudrait lire, par exemple, une mention de la vallée de « Jezréel », qui se trouve à l'ouest du lac de Galilée. Mais toutes les propositions de ce type se heurtent à des problèmes d'équivalence entre lettres égyptiennes et hébraïques, et/ou au fait que la stèle parle d'un peuple, et non d'un lieu. Enfin, un dernier groupe de spécialistes admet la lecture « Israël », mais estime simpliste d'établir un rapport direct entre la

population portant ce nom au XIII^e siècle et le peuple du même nom connu plusieurs siècles plus tard. Néanmoins, l'avis majoritaire est qu'il ne peut s'agir d'une coïncidence, s'agissant de peuples établis dans la même région.

QUE NOUS APPREND LA STÈLE DE MÉRENPTAH ?

Israël fait donc son entrée dans l'histoire (c'est-à-dire dans la documentation) en tant que peuple révolté. Que peut-on apprendre de plus précis grâce à la stèle de Mérenptah ?

Il faut tenir compte du contexte. La plus grande part de la stèle est consacrée à la victoire contre les Libyens ; c'est seulement à la toute fin que le pharaon évoque ses victoires au Levant, dans les termes suivants :

Canaan est dépouillé de tout ce qui est mauvais.

Ascalon est emmené.

Guézer est saisie.

Yenoam est devenu inexistant.

Israël est détruit, sa semence n'est plus.

La Syrie est devenue une veuve pour l'Égypte.

Selon Mérenptah, « Israël est détruit, sa semence n'est plus ». La première affirmation relève de l'hyperbole qui caractérise les discours de victoire des pharaons. La seconde constitue une formule récurrente dans les mêmes textes et peut s'entendre dans deux sens. Soit il est question de la semence végétale, autrement dit des graines de céréales, et Mérenptah affirme avoir détruit les réserves ou les champs des Israélites. Le cas échéant, on détient une information précieuse sur Israël : il s'agissait d'un peuple d'agriculteurs. Soit il faut comprendre « semence » dans un sens figuré, et il s'agit de la descendance des Israélites. Les deux acceptions sont attestées dans les inscriptions royales égyptiennes.

Si Israël apparaît à la fin du texte, il était du moins suffisamment important pour apparaître dans le « radar » égyptien et faire l'objet d'une intervention militaire. Les autres protagonistes sont connus, que ce soient les vastes territoires de Canaan ou de la Syrie, les cités philistines d'Ascalon et Guézer ou la ville de Yenoam, au sud-est du lac de Galilée. Les déterminatifs accompagnant ces trois derniers noms indiquent bien qu'il s'agit de villes.

D'autre part, le texte est de nature poétique et se décompose en une série de parallélismes, comme indiqué dans la traduction ci-dessus. Sa structure se prête à plusieurs lectures possibles. De même que Ascalon et Guézer, villes des Philistins, apparaissent à la suite, on peut se

demander si Israël n'est pas mentionné délibérément en parallèle avec la Syrie. Le lien se voit renforcé si « semence » est à prendre au sens métaphorique : il est alors question dans chaque phrase d'un deuil : Israël a perdu sa descendance, la Syrie est veuve. Dans ce cas, le rapprochement entre les deux suggère qu'Israël était une population répartie sur un large territoire, comparable à la Syrie.

Selon une autre analyse possible, les mentions générales de Canaan et de la Syrie encadrent quatre termes plus localisés qui fournissent le détail d'ennemis vaincus dans le sud du Levant : Ascalon, Guézer, Yenoam et Israël. Si l'on se fie aux trois premiers noms, la stèle paraît suivre un mouvement du sud-ouest au nord-est. Le cas échéant, Israël serait à chercher plus loin dans la même direction, de l'autre côté du Jourdain. Mais il se peut aussi qu'Ascalon et Guézer représentent le sud du territoire visé, Yenoam le nord, et Israël plus ou moins le centre : il se trouverait dans les hautes terres centrales, la future Samarie. C'est précisément dans ces terres que les archéologues ont localisé l'apparition d'une population au XII^e siècle, car de nombreux villages y apparaissent soudain. Cette implantation a dû déjà commencer à la fin du XIII^e siècle. En fin de compte, ces analyses demeurent aussi tentantes que spéculatives et l'on ne peut exclure que le texte fournisse une simple liste sans volonté de suivre un parcours précis.

DE LA STÈLE DE MÉRENPTAH À LA MONARCHIE ISRAËLITE, QUELLE TRANSITION ?

En dépit des incertitudes qui viennent d'être relevées, la mention dans un texte du XIII^e siècle d'un groupe nommé Israël au sud du Levant, c'est-à-dire dans la région même où l'archéologie saisit l'apparition d'une nouvelle population peu de temps après et où se situera le cœur du royaume d'Israël par la suite, ne semble guère être une coïncidence. Un regard historien sensible à la « longue durée » y perçoit une forme de continuité que l'absence d'autre mention avant le IX^e siècle ne remet nullement en cause. Il n'y a pas lieu de s'étonner que les sources assyriennes ne mentionnent pas Israël auparavant, puisque les Assyriens n'étaient alors guère impliqués au Levant.

La véritable question qui demeure porte sur les relations entre le peuple nommé Israël sur la stèle et les structures politiques et sociales de la région connues par ailleurs. Au XIV^e siècle, Canaan était structuré en une multitude de cités-États. Il semble notamment que celle de Sichem ait alors dominé la région des hautes terres centrales ; cette hégémonie a pu durer jusqu'à l'époque de Mérenptah. Quel rapport ces pouvoirs locaux entretenaient-ils avec l'Israël de la stèle ? Ensuite, au XII^e siècle, les structures palatiales des cités-États s'effondrent et

l'Égypte se retire du Levant. Les traditions bibliques, dans les livres des Juges et de Samuel, conservent de cette période le souvenir d'un Israël structuré en tribus puis celui de l'apparition d'un royaume israélite, au XI^e siècle, autour de la figure de Saül. Les historiens cherchent encore aujourd'hui à reconstituer les événements à partir de l'étude critique de ces traditions, mises en regard avec les découvertes archéologiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- HASEL Michael G., « Merenptah's Reference to Israel. Critical Issues for the Origin of Israel », dans Richard S. HESS, Gerald A. KLINGBEIL et Paul J. RAY (dir.), *Critical Issues in Early Israelite History*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2008, p. 47-59.
- KAHN Dan'el, « A Geo-Political and Historical Perspective of Merenptah's Policy in Canaan », dans Gershon GALIL, Ayelet GILBOA, Aren M. MAIER et Dan'el KAHN (dir.), *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE. Culture and History*, Münster, Ugarit-Verlag, 2012, p. 255-268.
- KITCHEN Kenneth A., « The Victories of Merenptah, and the Nature of their Record », *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 28, no 3, 2004, p. 259-272.
- NICCACCI Alviero, « La stèle d'Israël. Grammaire et stratégie de communication », dans Marcel SIGRIST (dir.), *Études égyptologiques et bibliques à la mémoire du Père B. Couroyer*, Paris, Gabalda, 1997, p. 43-107.

Matthieu RICHELLE

Voir l'illustration p. I du cahier couleur

1000 AVANT NOTRE ÈRE

Que sait-on du roi David ?

Selon la Bible, David parvient à unifier l'ensemble des tribus d'Israël peu avant 1000 avant notre ère et bâtit un royaume puissant qui impose sa domination aux pays voisins. Une version des faits qui est aujourd'hui contestée.

LES FAITS SELON L'HISTORIOGRAPHIE BIBLIQUE

D'après la chronologie biblique, David, berger devenu chef de guerre charismatique, est proclamé roi vers 1010 avant notre ère. Son règne apparaît fondateur à plusieurs égards. D'abord, il parvient à rassembler l'ensemble des douze tribus d'Israël en un seul royaume ; seules quatre d'entre elles étaient réellement gouvernées par son prédécesseur, Saül. Si David n'est donc pas le premier roi, il crée du moins la « Monarchie unifiée ». Celle-ci se prolonge sous le règne de son fils Salomon, puis, vers 930, les tribus du Nord se séparent de celles du Sud, formant deux royaumes distincts, Israël et Juda respectivement. En outre, David assujettit les pays voisins de Transjordanie (Édom, Moab et Ammon) et plusieurs royaumes araméens (dont celui de Damas). Israël devient une grande puissance régionale. Enfin, David s'empare de Jérusalem et en fait la capitale qu'elle resta longtemps.

Dans ces conditions, la Monarchie unifiée reste dans la mémoire collective comme un âge d'or. Au moins quatre siècles plus tard, pour annoncer une nouvelle période de prospérité mais aussi la réunion des tribus du Nord et du Sud, l'oracle d'Ézéchiel 37, 15-28 promet rien de moins que la venue d'un (nouveau) « David ».

Malgré ses hauts faits, David se révèle un personnage contrasté en tant que chef de famille et dirigeant. Sa montée sur le trône s'accompagne de multiples assassinats. Un tournant se produit lorsqu'il commet un adultère : par la suite, il se révèle faible et incapable de gérer les conflits familiaux. Le tout aboutit à une fin de

règne crépusculaire.

Telle est, du moins, l'histoire rapportée dans 1-2 Samuel et s'achevant en 1 Rois 2, ainsi que dans le récit parallèle de 1 Chroniques, même si ce dernier comporte des différences. Car des arguments de critique biblique et des considérations archéologiques conduisent de nombreux historiens à remettre en question ce scénario.

LES DÉBATS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

De fait, l'histoire de David représente par excellence le cas où l'historien se trouve confronté à une source unique, ou presque. Les autres documents historiographiques relatant son règne, comme les *Antiquités juives* (VI-VII) de Flavius Josèphe, dépendent très largement du récit biblique. Au sein même de la Bible, les Chroniques reprennent des pans entiers des livres de Samuel et des Rois. Afin d'évaluer le degré d'historicité de tous ces textes, les historiens tentent de déterminer l'histoire de leur composition, faite de rédactions successives. Il s'agit non seulement de discerner les techniques littéraires employées par les rédacteurs et l'usage qu'ils font de leurs sources, mais aussi l'ancienneté de ces dernières et, plus encore, les motivations qui ont conduit à leur élaboration.

En ce qui concerne les procédés littéraires, il est un aspect qui interroge d'emblée la chronologie : David et Salomon sont tous deux censés avoir régné quarante ans (2 Samuel 5, 4 ; 1 Rois 11, 42). Or cela correspond à une durée conventionnelle dans la Bible, attribuée à toute une série de dirigeants dans le livre des Juges, ainsi qu'à des périodes à symbolique forte, comme le séjour des Hébreux au désert (Nombres 32, 13). Il est possible que les durées de règne de David et Salomon constituent des nombres « typologiques », à ne pas prendre à la lettre, ce qui relativise la valeur de la date retenue pour le début du règne du premier : 1000 représente un horizon.

Quant aux sources utilisées par les rédacteurs, on s'accorde en général à admettre que des informations comme les listes des « héros » de David (2 Samuel 23, 8-39) peuvent remonter à des documents presque contemporains des faits. Les exégètes divergent, cependant, quant à l'origine des vastes narrations portant sur la vie de David. Cette question est notamment liée au discernement des motivations des rédacteurs. Pour certains spécialistes, l'évocation de conflits entourant David reflète des antagonismes réels de son temps. En attribuant des meurtres politiques à des personnes de son entourage agissant à l'encontre de sa volonté, les textes « blanchissent » le roi. Les lecteurs les plus critiques décèlent ici un aveu « en creux » de sa culpabilité, tandis que d'autres y voient une apologie « sincère ». Dans les deux cas, le substrat des récits remonterait à une époque proche

des événements, puisque les personnes ayant intérêt à leur diffusion étaient des contemporains. Mais les conclusions sur les actes du roi sont radicalement opposées... D'autres historiens, plus sceptiques, lisent ces récits comme des « romans » couchés par écrit vers le VII^e siècle.

L'APPORT DE L'ARCHÉOLOGIE

Les découvertes archéologiques peuvent-elles éclairer le débat ? Sur les fragments d'une stèle exhumés à Tel Dan (un site du nord d'Israël) en 1993 et 1994, un roi araméen de la fin du IX^e siècle désigne le royaume de Juda par l'expression « maison de David ». Ce syntagme présuppose que David a bel et bien existé, mais aussi qu'il a régné sur Juda et qu'il était même perçu comme le fondateur d'une dynastie (« maison »). Depuis, ces éléments constituent le noyau dur de ce que l'on sait du père de Salomon. L'historicité de ce dernier, en revanche, n'est à ce jour établie par aucune donnée extrabiblique.

Tout le reste de ce que les fouilles ont permis de trouver dans la région en lien éventuel avec David est sujet à d'intenses débats. Selon une théorie minoritaire, la Jérusalem de son temps se situait sur le mont du Temple (où se trouve aujourd'hui l'esplanade des Mosquées), sur le modèle des villes antiques où les palais avoisinaient les sanctuaires. Il est impossible de vérifier cette hypothèse, qui localise la cité originelle de David dans un espace qu'il n'est pas possible aujourd'hui de fouiller. Toutefois, on estime en général que Jérusalem se trouvait alors au sud-est des remparts actuels de la vieille ville. Parmi les vestiges que les archéologues y ont exhumés, se trouvent quelques murs d'un bâtiment public et, sur la pente de la colline, une structure en terrasses. S'agit-il d'un palais de David et de son mur de soutènement ou d'éléments d'époques plus tardives ? En réalité, les datations reposent généralement sur l'évolution de la céramique, qui a peu changé entre le X^e et le IX^e siècle et ne permet donc pas de détermination précise. Le même problème grève les discussions portant sur la date des palais et fortifications longtemps attribués à Salomon dans plusieurs villes du Sud et du Nord (cf. 1 Rois 9, 15). Ces témoignages éventuels sur l'étendue du royaume hérité de David sont à présent fort controversés.

En revanche, des datations au carbone 14 ont récemment permis de prouver que les villes de Khirbet Qeiyafa et Lakish étaient fortifiées au X^e siècle avant notre ère. Ces deux cités se trouvaient dans la Shéphélah, une région de collines située entre la plaine côtière et les monts de Judée, qui fit partie du royaume de Juda à certaines époques. Preuve que ce dernier royaume était bien développé au X^e siècle ? Cela demeure incertain, car ces villes ont pu aussi, à

l'époque, être contrôlées par d'autres peuples, tels les Philistins.

LA FIGURE DE DAVID, ENTRE HISTOIRE ET MÉMOIRE

On comprend, dans de telles conditions, que les opinions des historiens quant au degré d'historicité des affirmations bibliques sur David se répartissent sur une échelle allant du « minimalisme » (David comme simple chef de clan) au « maximalisme » (David comme dirigeant un empire), avec bien des positions intermédiaires.

Resituer nos sources dans le contexte du Proche-Orient du début du premier millénaire avant notre ère se révèle néanmoins éclairant, car durant cette période de nombreux royaumes se « cristallisent » au Levant. L'époque y était favorable : on se situait alors entre l'effondrement des structures politiques de la région, au début du XII^e siècle, et la vassalisation de cette dernière par les Assyriens, à partir du IX^e siècle. L'idée que la monarchie se soit développée en Israël-Juda au X^e siècle s'inscrit bien dans cette dynamique générale.

Le problème réside dans l'évaluation des dimensions du royaume. À long terme, Juda ne fut qu'un tout petit pays centré sur Jérusalem, moins bien doté que son voisin du nord, Israël. Doit-on accepter l'idée d'une parenthèse de quelques décennies où le premier aurait dominé le second ? Des analogies existent : au siècle suivant, sous Hazaël, le royaume de Damas semble s'être largement étendu pendant une brève fenêtre de temps. La situation du royaume araméen de Hamat, ayant annexé celui du Luash quelques décennies plus tôt, fournit un cas de « royaume double » (Hamat-Luash) qu'on a pu rapprocher du cas de Juda-Israël sous la Monarchie unifiée. Par ailleurs, certains textes menant David assez loin au nord demeurent difficiles à expliquer comme de pures fictions tardives, car ils supposent des connaissances sur des royaumes disparus à date haute, comme ceux de Soba et Hamat (2 Samuel 8, 3 et 9).

D'un autre côté, les preuves manquent et d'autres analogies sont possibles. Bien connus sont les cas où des auteurs antiques projettent dans le passé, souvent aux origines, la situation de leur propre époque. D'où l'interprétation de la « Monarchie unifiée » comme fiction émanant du temps du roi Josias (VII^e siècle avant notre ère), où des espoirs d'extension vers le nord auraient existé. Si on accepte cette hypothèse, il faut alors proposer un scénario historique alternatif pour l'apparition parallèle des royaumes de Juda et d'Israël au début du I^{er} millénaire. Selon une théorie, le royaume d'Israël se serait développé le premier, au X^e et surtout au IX^e siècle, tandis que Juda ne l'aurait fait qu'au VIII^e siècle. Il reste que la reconstitution des événements est alors particulièrement conjecturale.

En définitive, le « cas David » a le mérite de mettre en évidence les problèmes de méthodologie qui surgissent dès lors que l'on tente d'évaluer l'historicité des événements évoqués par une source quasiment unique. Quoi qu'il en soit, le retentissement littéraire considérable auquel ce roi était appelé en fait encore aujourd'hui une figure clé de la mémoire culturelle d'Israël.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- FINKELSTEIN Israel et SILBERMAN Neil Asher, *Les Rois sacrés de la Bible. À la recherche de David et Salomon* [2006], Paris, Gallimard, 2007.
- LEMAIRE André, « The United Monarchy : Saul, David and Solomon », dans Hershel SHANKS (dir.), *Ancient Israel. From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, Washington, Biblical Archaeology Society, 2011, p. 85-128.
- McKENZIE Steven L., *Le Roi David. Le roman d'une vie* [2000], Genève, Labor et Fides, 2006.

Matthieu RICHELLE

Voir l'illustration p. II du cahier couleur

701 avant notre ère

Le siège de Jérusalem par Sennachérib

En 701 avant notre ère, le roi assyrien Sennachérib assiège Jérusalem dans le cadre d'une campagne militaire sur la côte méditerranéenne orientale. Ce siège est documenté à la fois par des sources néo-assyriennes et par la Bible hébraïque. Ses circonstances et son issue n'en demeurent pas moins mystérieuses.

LE CONTEXTE

Au VIII^e siècle avant notre ère, Israël et Juda sont de petits royaumes coincés entre les grands blocs géopolitiques que sont l'Égypte et la Mésopotamie. Cette dernière est dominée par une dynastie assyrienne dont le pouvoir s'étend considérablement au cours de la seconde moitié du siècle. La côte méditerranéenne orientale, notamment, est une zone stratégique et fait donc l'objet de multiples campagnes militaires. L'une d'entre elles, menée par le roi assyrien Sargon II, conduit à la destruction du royaume d'Israël en 722 avant notre ère, accompagnée par d'importants déplacements de populations. Une partie des Israélites fuit alors vers le sud et gagne le royaume de Juda. La ville de Jérusalem – et, plus généralement, tout le nord du royaume – voit sa population démultipliée. D'importants chantiers sont entrepris par le roi Ézéchias : des canalisations sont creusées à l'est ; les murailles de la ville sont déplacées à l'ouest ; de nouveaux quartiers sont bâtis.

Une vingtaine d'années après Sargon II, son fils Sennachérib s'engage lui aussi dans une série d'expéditions : à l'est, en Babylonie et au Zagros ; à l'ouest, en Phénicie, en Philistie et en Juda. Les raisons exactes de la campagne contre Juda sont floues : ce royaume était vassal de Sargon II et lui versait un tribut ; les Assyriens n'avaient donc, *a priori*, aucune raison de l'attaquer. Est-il possible qu'Ézéchias ait profité de l'accession au trône de Sennachérib pour défier son suzerain ? Aurait-il cessé de verser le tribut qui lui était imposé ? Aurait-il tenté de former une coalition ?

De fait, certaines sources pourraient suggérer qu'il ait cherché appui auprès des Égyptiens (2 Rois 18, 21), à l'instar de ses voisins philistins, ou qu'il se soit rapproché des Babyloniens (voir, peut-être, 2 Rois 20, 12-19). Quoi qu'il en soit, Sennachérib semble décidé à réaffirmer sa suzeraineté. C'est ainsi qu'au cours de sa troisième campagne militaire, en 701 avant notre ère, après avoir frappé la Phénicie et la Philistie, il attaque « toutes les villes fortifiées de Juda » (2 Rois 18, 13). La documentation assyrienne évoque la conquête de 46 villes fortifiées mais n'en fournit pas la liste. Il est donc possible que ce chiffre soit quelque peu exagéré ; les fouilles archéologiques confirment néanmoins que de nombreux sites en Juda – à défaut d'être fortifiés – ont bel et bien été détruits à l'époque. Les sources littéraires, quant à elles, mentionnent quelques villes telles Lakish, Libna et Jérusalem. C'est bien sûr cette dernière, capitale, qui a retenu l'attention des auteurs antiques et modernes.

LE SIÈGE

La réalité et la nature du siège de Jérusalem font débat. Intéressons-nous d'abord aux données archéologiques. Sur place, aucun vestige ne vient documenter cet événement ; on doit se contenter de traces à Ramat Rachel, à quelques kilomètres au sud de Jérusalem. Il en va tout autrement du siège de Lakish, où la rampe d'accès érigée par les Assyriens est encore visible ; à l'intérieur de la ville, les fouilles ont également mis en évidence des fortifications provisoires visant à empêcher les béliers ennemis de faire une brèche. La conquête de Lakish est en outre réputée figurer sur des bas-reliefs ornant les murs d'un palais de Sennachérib à Ninive, en Mésopotamie, tandis que le siège de Jérusalem en est *a priori* totalement absent. Comment expliquer ce silence ?

(1) Une première solution consiste à conclure que le siège de Jérusalem n'a jamais eu lieu. Cela expliquerait à la fois l'absence de vestiges archéologiques *in situ* et le silence des bas-reliefs ninivites.

(2) À l'inverse, les annales assyriennes ne mentionnent pas Lakish, qui n'est d'ailleurs évoquée qu'une seule fois sur les murs du palais de Ninive. Il est donc possible que ce soit Jérusalem, et non Lakish, qui figure sur ces fameux bas-reliefs. Cela expliquerait le relief montagneux et, surtout, l'absence de scène à l'intérieur de la ville : contrairement à Lakish, Jérusalem n'aurait pas été prise.

(3) D'un autre côté, les murs ninivites dépeignent des scènes de déportation et ne font d'ailleurs aucune mention de Jérusalem. Le fait qu'elle n'ait pas été prise pourrait donc expliquer son absence et la place prépondérante conférée à Lakish. Les Assyriens auraient tenté de

camoufler un épisode peu glorieux – pour ne pas dire une défaite – en focalisant l'attention sur la prise de Lakish.

(4) Enfin, une approche plus nuancée consiste à reconnaître la présence de plusieurs villes, voire de plusieurs campagnes militaires, sur les différents bas-reliefs ninivites. Ceux-ci pourraient aussi offrir une synthèse générale illustrant les actions, méthodes et victoires militaires assyriennes. Les détails relatifs à la topographie ou à la prise de chaque ville seraient secondaires, ce qui permettrait dans le même temps de ne pas s'attarder sur Jérusalem, laquelle pourrait avoir été épargnée.

Penchons-nous à présent sur la documentation historiographique. Le siège de Jérusalem est évoqué à la fois par les annales néo-assyriennes et par la Bible hébraïque, ce qui plaide en faveur de son historicité malgré l'absence de vestige *in situ*. Ainsi Sennachérib affirme-t-il : « Quant à lui [Ézéchias], je le confinai à Jérusalem, sa ville royale, comme un oiseau en cage. J'érigeai contre lui des fortifications. » Dans la Bible, les émissaires assyriens se tiennent à l'extérieur des murailles et tentent de démoraliser les habitants en s'adressant à eux dans leur langue (2 Rois 18, 26). Ces derniers en sont, selon eux, réduits à « manger leurs excréments et à boire leur urine » (v. 27), ce qui évoque un état de siège. En revanche, il n'est nulle part question d'une attaque assyrienne contre Jérusalem : pas de rampe d'accès, pas de brèche, pas de bataille. Que s'est-il donc passé ?

Un examen attentif du vocabulaire employé dans les annales assyriennes suggère que les armées de Sennachérib ont eu recours à une tactique de blocus : le verbe « confiner » n'est pas le même que le verbe « assiéger » employé ailleurs ; les « fortifications » visent à couper les voies de communication, puisque le texte akkadien précise ensuite qu'il était impossible de sortir de Jérusalem. Il s'agit donc bien d'un blocus, une stratégie adoptée par plusieurs souverains néo-assyriens à l'instar de Teglat-Phalasar III et Sargon II, prédécesseurs de Sennachérib. Un tel siège permet d'attendre que les habitants affamés, affaiblis ou malades finissent par mourir ou se rendre, sans combat et donc sans perte pour les assaillants. Cette tactique est d'autant plus judicieuse lorsque la ville est difficile à prendre, comme c'était le cas de Jérusalem grâce aux fortifications réalisées par Ézéchias.

Cette stratégie a-t-elle été payante ? Qui, de Sennachérib ou d'Ézéchias, est ressorti victorieux de ce siège ?

L'ISSUE

Du côté assyrien, Sennachérib affirme avoir « renversé » Ézéchias,

lequel envoie ensuite à Ninive un lourd tribut comprenant, entre autres, 30 talents d'or et 800 talents d'argent. Si la victoire assyrienne semble écrasante, quelques détails invitent à nuancer le propos. Tout d'abord, Ézéchias reste en place à Jérusalem ; il n'est pas emmené captif à Ninive, ni ne se déplace lui-même pour apporter un tribut à Sennachérib. D'ailleurs, le tribut n'est pas prélevé à Jérusalem par les Assyriens victorieux : Sennachérib repart sans rien, sauf peut-être avec l'assurance de l'envoi ultérieur d'un tribut. Jérusalem n'est pas pillée, et l'on peut douter qu'elle ait été prise. C'est donc, au mieux, une victoire en demi-teinte pour l'Assyrie.

Du côté de Juda, les données bibliques semblent confuses, voire contradictoires : on évoque tantôt le paiement d'un tribut (2 Rois 18, 14), tantôt un départ de Sennachérib à la suite d'une nouvelle inattendue (2 Rois 19, 7 ; Isaïe 37, 7), et tantôt encore l'intervention d'un messenger divin qui décime le camp assyrien (2 Rois 19, 35 ; Isaïe 37, 36 ; 2 Chroniques 32, 31). La présence de traditions plurielles – et parfois divergentes – autour d'un même événement est assez classique ; il n'est donc pas besoin de supposer l'existence d'une seconde campagne militaire de Sennachérib contre Ézéchias. La documentation assyrienne elle-même présente une issue ambiguë avec, certes, un tribut versé mais pas de victoire nette, puisque les Assyriens partent sans avoir pris la ville. Enfin, les données bibliques doivent être replacées dans leur contexte théologique ; ainsi le livre des Rois décrit-il ici une intervention divine croissante : (1) le versement d'un tribut signifie la défaite de Juda ; YHWH n'est pas intervenu pour sauver son peuple, peut-être à cause du « péché » évoqué en 2 Rois 18, 14. (2) Le départ subit des Assyriens à la suite d'une nouvelle inattendue est présenté comme providentiel ; YHWH est intervenu, quoique discrètement. (3) Enfin, la mort brutale des Assyriens est attribuée à un messenger divin, preuve d'une intervention spectaculaire de YHWH pour délivrer son peuple.

La gradation de ces trois événements pourrait être confirmée par les livres d'Isaïe et des Chroniques : tous deux omettent le premier, qui ne contient pas de discours prophétique ; quant au second, il est absent du livre des Chroniques, qui ne retient que l'intervention la plus prodigieuse de YHWH. Si donc l'ordre de ces événements dans le livre des Rois répond à une logique plus théologique qu'historique, il est possible que le versement du tribut ait en réalité pris place après le départ de Sennachérib, ainsi que le suggèrent les annales néo-assyriennes.

ENTRE HISTOIRE ET TRADITIONS

La destruction du royaume d'Israël en 722 et le siège de Jérusalem

en 701 marqueront profondément la tradition juive. Les Assyriens y seront présentés comme instruments du châtimement de YHWH contre son peuple infidèle. Les tribus du Nord – quelle que fût leur historicité – entreront dans la légende et l'on cherchera leur postérité en Éthiopie comme en Samarie. Les nombreux migrants israélites en Juda apporteront avec eux des traditions orales et écrites, dont certaines seront intégrées par des rédacteurs judéens qui auront néanmoins le mot de la fin. Ainsi la Bible hébraïque présentera-t-elle, dans sa recension massorétique, une perspective et une orientation résolument judéennes, au point de gommer certains détails – tel le tribut versé par Ézéchias – ou de nier la légitimité d'un sanctuaire samaritain. L'ancienne religion israélite disparaîtra au profit de ce qu'il conviendra désormais d'appeler le « judaïsme ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ELAYI Josette, *Sennacherib, King of Assyria*, Atlanta, SBL Press, 2018.
KALIMI Isaac et RICHARDSON Seth (dir.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem : Story, History and Historiography*, Leyde/Boston, Brill, 2014.
MATTY Nazek Khaled, *Sennacherib's Campaign Against Judah and Jerusalem in 701 B.C. : A Historical Reconstruction*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.

Michael LANGLOIS

Voir l'illustration p. II du cahier couleur

587 avant notre ère La fin du royaume de Juda

Au début du VI^e siècle, les Babyloniens prennent Jérusalem, mettent fin à la monarchie judéenne, détruisent le Temple et déportent une partie de la population. Cet événement tragique ouvre une période d'un demi-siècle connue comme l'« Exil à Babylone », qui aura de profondes répercussions sur l'histoire subséquente de Juda comme sur la Bible.

L'ÉVÈNEMENT

En 701 avant notre ère, Jérusalem, assiégée par les Assyriens, avait finalement été épargnée. Il n'en va pas de même en 587 ou 586 (les historiens hésitent), lorsque c'est au tour des Babyloniens de s'attaquer à la capitale de Juda. Après un long siège, l'armée du roi Nabuchodonosor II pénètre dans Jérusalem et la saccage. Le Temple est incendié, de nombreux bâtiments de la ville sont détruits. Sédécias, roi de Juda, tente de s'enfuir mais il est vite rattrapé et conduit devant Nabuchodonosor. On égorge ses fils devant lui : c'est la dernière chose qu'il voit, car on lui crève ensuite les yeux.

Ce jour-là, c'est en réalité le royaume de Juda qui disparaît, puisque les Babyloniens décident d'annexer le territoire à leur empire ; ils ne laisseront sur place qu'un gouverneur, chargé d'administrer un pays en bonne partie dévasté. De surcroît, une partie de la population judéenne – en premier lieu la classe dirigeante et l'élite sacerdotale – est déportée en Babylonie.

LE CONTEXTE

Comment en est-on arrivé là ? Pour comprendre la situation, il faut replacer les faits dans le contexte géopolitique de l'époque. Un changement majeur s'opère à la toute fin du VI^e siècle : l'Empire assyrien, qui avait dominé le Proche-Orient durant trois siècles, s'effondre sous les coups des Babyloniens. Aidés par les Mèdes, ces

derniers prennent Ninive, la capitale assyrienne, en 612. La victoire définitive a lieu en 609, quand le dernier roi assyrien est vaincu, à Harran. Place à l'Empire babylonien, donc. Mais il reste à régler le sort du Levant, jusque-là dominé par les Assyriens, et désormais pris en étau entre ce nouveau pouvoir et l'Égypte. Qui raflera la mise ?

La réponse est fournie en 605 à Carchémish, au nord de la Syrie, lors d'une bataille entre les deux puissances qui tourne à l'avantage des Babyloniens ; au cours des années suivantes, les pays levantins se soumettent à ces derniers. Toutefois, les Égyptiens ne renoncent pas et incitent à la révolte. De cette époque à la chute de Jérusalem, l'histoire politique de Juda est marquée par un intense débat entre les partisans d'une soumission à Babylone et ceux qui plaident en faveur d'une rébellion appuyée par l'Égypte. Le livre de Jérémie porte les traces de telles discussions : le prophète éponyme sera lui-même attaqué pour avoir défendu le premier choix.

C'est probablement parce que les Babyloniens sortent affaiblis d'une bataille contre le pharaon, en 601, que le roi Yoyaqim tranche en faveur d'une révolte et cesse de leur verser le tribut. S'ensuivent une campagne répressive et une première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 597, sous le règne du nouveau roi, Yoyakîn. Avec une partie de l'élite, dont le prophète Ézéchiël, ce jeune roi est déporté à Babylone et remplacé par son oncle Sédécias : Nabuchodonosor laisse encore une chance à la monarchie judéenne. Mais le même débat interne reprend à Jérusalem et Sédécias se rebelle à son tour, tablant sur un soutien militaire égyptien en cas de nouvelle répression babylonienne. C'est une terrible erreur stratégique, conduisant à la catastrophe de 587/586, car l'intervention égyptienne durant le siège de Jérusalem tourne court (Jérémie 37, 5-8).

TRACES HISTORIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES

Contrairement à la prise de Jérusalem en 597, celle de 587/586 n'est pas mentionnée dans les documents proche-orientaux. Il n'y a pas lieu de s'en étonner : les *Chroniques babyloniennes* ne s'étendent pas au-delà de 594. Ce sont des textes bibliques, dans quelques livres prophétiques (surtout Jérémie) et plus encore dans le second livre des Rois, qui constituent nos principales sources sur la prise de Jérusalem et les années qui l'entourent. Or le récit fourni en 2 Rois 24 sur les deux campagnes de Nabuchodonosor à Jérusalem est jugé globalement fiable par les historiens. Non seulement parce que sa description des événements s'inscrit bien dans le cadre des réalités de l'époque, mais aussi parce que plusieurs informations fournies sur 597 ont été corroborées par les *Chroniques babyloniennes*.

De plus, l'archéologie saisit quelques traces des événements. Ainsi, des restes de destructions datés approximativement du début du VI^e siècle ont été découverts dans plusieurs parties de Jérusalem et dans toute une série d'autres sites archéologiques judéens. Le territoire de Benjamin, au nord de la capitale, est toutefois préservé, notamment le site de Tell en-Nasbeh, identifié à Mitspah, qui prend le relais de Jérusalem comme centre administratif, selon la Bible (2 Rois 25, 22-23 ; Jérémie 40). Entre cette époque et la période perse, la surface totale occupée par les habitations sur le territoire de Juda chute de deux tiers, signe d'un effondrement démographique de même proportion, que l'on peut attribuer aux décès dus à la guerre contre l'armée babylonienne, à la fuite de Judéens en Égypte, peut-être à des famines et, surtout, aux déportations en Babylonie.

L'historicité de ces dernières ne fait aucun doute, puisque l'on a retrouvé des inscriptions faisant référence à des Judéens vivant au cœur de l'empire datées du début du VI^e siècle. Dès 591, des tablettes mentionnent ainsi des denrées destinées à Yoyakîn et ses cinq fils, captifs à Babylone. On a également retrouvé d'autres textes provenant notamment d'une ville de la même région, Al-Yahudu, « ville de Juda », aussi appelée « ville des Judéens ». Ces documents témoignent, à partir de 572 avant notre ère, de la présence de nombreuses personnes aux noms typiquement judéens. Dans quelques cas, ces noms sont même reproduits sur la tranche de la tablette en caractères paléo-hébraïques (l'écriture du royaume de Juda). De fait, l'une des conséquences majeures de la chute de Jérusalem est l'apparition d'une diaspora en Babylonie, dont l'installation se révélera durable.

L'effet de l'Exil se fait sentir jusque sur la langue hébraïque, puisque les linguistes identifient au VI^e siècle un tournant consistant à passer d'une langue « classique », attestée dans des textes de l'époque monarchique, à ce qui deviendra l'« hébreu tardif » à l'époque perse, notamment du fait d'un contact intensifié avec l'araméen.

LE TRAUMA DANS LA MÉMOIRE CULTURELLE D'ISRAËL

Nous l'avons vu, la chute de Jérusalem s'inscrit dans un mouvement général d'extension du pouvoir babylonien et de répression des résistances à cet essor. D'autres pays levantins subirent le même sort pour les mêmes raisons. Aux yeux des historiens, toutefois, Juda représente un cas unique dans la mesure où toute une littérature, préservée dans la Bible hébraïque, révèle la manière dont la catastrophe a été vécue et pensée par des Judéens.

La souffrance de la population de Jérusalem a trouvé à s'exprimer dans des poèmes, comme ceux des Lamentations. La nostalgie de Jérusalem, éprouvée par les exilés, se lit dans le Psaume 137 : « Au

bord des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion ». Le même texte s'achève par un désir de vengeance à l'encontre des Babyloniens, mais aussi des Édomites, accusés d'avoir applaudi à la ruine de Jérusalem. Ce dernier sentiment se traduit également dans le petit livre d'Abdias, qui promet une revanche aux Judéens, censés reprendre un jour des terres à Édom.

D'autres œuvres littéraires, révisées ou rédigées à partir du VI^e siècle, vont au-delà de l'émotion et proposent une étiologie de la catastrophe. Ainsi, les livres des Rois, qui retraçaient l'histoire d'Israël et de Juda jusqu'au règne de Josias (fin du VII^e siècle), sont révisés afin d'expliquer la chute de Jérusalem comme une punition par le dieu d'Israël (YHWH) en raison de pratiques religieuses jugées illégitimes (adoration d'autres dieux, usage d'autres lieux de culte que le Temple de Jérusalem). Cette logique gouverne en définitive l'ensemble de l'Histoire deutéronomiste, vaste fresque historique allant de l'entrée en terre promise (Josué) à l'exil loin de ce pays (2 Rois), le tout adossé au Deutéronome et à sa théologie. Le livre de Jérémie, lui, reproche au peuple d'avoir rompu l'alliance avec son dieu (Jérémie 11, 10 ; 31, 32). Celui d'Ézéchiel accuse le roi Sédécias d'avoir rompu l'alliance avec Nabuchodonosor, alors que les serments avaient été jurés devant les dieux respectifs de chaque pays (Ézéchiel 17). Le même livre dépeint la « gloire de YHWH » quittant le Temple où s'effectuent des pratiques idolâtres (Ézéchiel 8-10).

Le trait le plus marquant de ces réflexions réside dans un retournement théologique. Au Proche-Orient, la défaite d'un peuple était souvent comprise comme l'échec de son dieu national face à celui de l'armée victorieuse. Ainsi, YHWH aurait pu être considéré comme perdant face à Mardouk, grand dieu de Babylone. Au contraire, les textes bibliques considèrent que l'Exil a été orchestré par YHWH pour sanctionner son propre peuple. Bien plus, ce dieu sortira « grandi » de cette période dans la pensée religieuse judéenne. Les affirmations monothéistes les plus fortes se rencontrent chez le Deutéro-Isaïe (Isaïe 40-55), rédigé au VI^e siècle ; il polémique contre les dieux babyloniens, considérés comme du « néant », tout en proclamant l'unicité de YHWH. Ici comme dans d'autres textes prophétiques, l'étiologie fait place à l'espérance et la conviction que ce dieu, loin d'avoir abandonné son peuple, veut aller de l'avant avec lui. C'est ainsi que la pensée religieuse d'Israël sortira par le haut d'un traumatisme historique considérable, dans un double mouvement d'intégration et de dépassement qui façonnera sa mémoire culturelle et traversera ses textes fondateurs.

ALSTOLA Tero, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE*, Leyde, Brill, 2020.

BEAULIEU Paul-Alain, « Judah in the Shadow of Babylon », *Hebrew Bible and Ancient Israel*, vol. 9, no 1, 2020, p. 4-19.

MARX Alfred, *La Stratégie identitaire de l'Israël antique*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

Voir aussi

539 avant notre ère ; 70 de notre ère

Matthieu RICHELLE

539 AVANT NOTRE ÈRE

Le début de l'empire perse

Le début de l'époque perse signifie un changement radical de la situation des Judéens exilés comme de ceux qui étaient restés dans le territoire de l'ancien royaume de Juda. Les Perses laissèrent, en effet, une certaine autonomie aux peuples soumis au niveau des affaires religieuses et favorisaient même la reconstruction des sanctuaires détruits. La reconstruction du Temple de Jérusalem se situe dans ce contexte.

CYRUS, MESSIE DE YHWH

En 539 avant notre ère, le roi des Perses Cyrus II (559-529), soutenu par le clergé de Mardouk (le dieu principal du panthéon babylonien) mécontent de la politique religieuse du roi babylonien Nabonide, prend la ville de Babylone. Il étend ainsi son empire en y intégrant l'ancien empire babylonien et aussi une partie de la Grèce. Son règne et celui de ses successeurs se caractérisent par une certaine tolérance à l'égard des populations soumises : permission est donnée aux exilés de retourner dans leur pays, de restaurer et de pratiquer des cultes locaux.

L'enthousiasme provoqué par l'arrivée de Cyrus se fait notamment jour dans la deuxième partie du livre d'Isaïe, appelée « Deutéro-Isaïe » (Isaïe 40-55), dont la version initiale a été conçue durant les premières années du règne de Cyrus. Ce texte célèbre Cyrus comme le messie de YHWH en reprenant à son compte la rhétorique du « cylindre de Cyrus » (un cylindre d'argile contenant une inscription en caractères cunéiformes), dans lequel le roi perse se fait célébrer par le clergé de Mardouk comme étant choisi par ce dieu pour gouverner les peuples et restaurer la paix. Alors que le cylindre de Cyrus affirme que Mardouk prit Cyrus par la main, on lit en Isaïe 45, 3 : « À Cyrus que je tiens par sa main droite » ; comme Mardouk « nomme » Cyrus, ainsi YHWH l'appelle-t-il par son nom. Le cylindre affirme que Mardouk « soumit à ses pieds le pays de Guti et les troupes des Mèdes » ; Isaïe 45, 1 affirme que YHWH a choisi Cyrus « pour abaisser devant

lui les nations ». Selon le cylindre, Mardouk « le fit sans cesse paître avec justice et droiture » ; YHWH dit de Cyrus : « C'est mon berger » (Isaïe 44, 28). Le cylindre insiste sur le fait que Cyrus ramène les populations exilées : « Je rassemblais tous leurs gens et je les ramenais », ce qui correspond au discours de YHWH sur le roi perse : « Il renverra mes déportés à leurs localités » (Isaïe 45, 13). En présentant Cyrus comme le roi choisi par YHWH, l'auteur de ces passages dans les chapitres 40-55 du livre d'Isaïe prépare l'idée qu'il n'est pas nécessaire d'avoir un roi judéen.

LA PERSOPHILIE BIBLIQUE ET LA « FIN DE L'HISTOIRE »

De nombreux textes bibliques reflètent une attitude positive vis-à-vis des Perses. Contrairement aux Égyptiens, Assyriens et Babyloniens, qui sont fréquemment critiqués et condamnés, la Bible ne contient aucun oracle hostile aux Achéménides. Même le livre d'Esther, qui relate pourtant une crise majeure pour les Juifs vivant dans l'empire perse, ne condamne pas le roi. Il semble même que les éditeurs de la Bible hébraïque aient considéré l'arrivée des Perses comme la fin de l'histoire. Il ne fait aucun doute qu'un certain nombre de textes bibliques ont été écrits ou révisés à l'époque hellénistique ; cependant, les Grecs ne sont jamais ouvertement mentionnés. La collection des livres prophétiques se clôt avec les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, tous les trois situés sous les Perses et durant la reconstruction du Temple de Jérusalem. Cela a fait naître plus tard l'idée de la fin de la prophétie à l'époque perse. Ainsi, on trouve dans le Talmud de Babylone l'affirmation suivante : « Nos maîtres ont enseigné : à la mort des derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, l'inspiration divine s'est retirée d'Israël », et encore : « Depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration divine a été reprise aux prophètes et donnée aux sages » (Baba Batra 12b). Ce n'est certainement pas un hasard si les livres des Maccabées, qui relatent l'histoire des Judéens sous les Grecs, n'ont pas été intégrés dans la Bible hébraïque. L'historiographie de la Bible juive s'arrête en effet, avec les livres d'Esdras et de Néhémie, à l'époque perse, avec la reconstruction de Jérusalem et la promulgation de la Loi (sans doute une allusion à la mise en place du Pentateuque à l'époque perse). Dans de nombreux manuscrits de la Bible hébraïque, les livres des Chroniques se trouvent en dernière position. Ceux-ci se terminent par un discours du roi Cyrus qui dit que YHWH l'a chargé de faire rebâtir le Temple, invitant tous les Judéens à monter vers Jérusalem (2 Chroniques 36, 23). Ainsi, c'est le roi perse qui, dans la Bible, a le dernier mot. Cette note finale permet, au moment de la constitution du canon tripartite de la Bible, d'y intégrer une espérance de

LA RECONSTRUCTION DU TEMPLE DE JÉRUSALEM ET LE SANCTUAIRE SUR LE MONT GARIZIM

La petite province de Yehud ne retenait guère l'attention des Perses ; nos informations sur cette région proviennent majoritairement de récits bibliques qui reflètent l'idéologie de l'élite judéenne. Selon la présentation des livres des Chroniques et d'Esdras-Néhémie, le roi Cyrus aurait publié dès 539 un décret autorisant les exilés judéens à rentrer en Judée pour reconstruire le Temple de Jérusalem. Il s'agit là d'une construction théologique et l'authenticité du décret est fortement mise en doute. Cependant, rappelons-le, ces textes reflètent la volonté des Achéménides d'apparaître comme bienfaiteurs des peuples réunis dans l'empire en leur permettant de reconstruire des sanctuaires abandonnés ou détruits. Durant la période babylonienne, le siège provincial de l'ancien royaume de Juda était à Miçpa ; sous les Perses, Jérusalem redevint capitale, mais cette fois-ci de la province (*medina*) de Yehud. Un des premiers gouverneurs (*peḥah*) de Yehud semble avoir été Zorobabel, un déporté d'ascendance royale davidique envoyé par les Perses à Jérusalem. Ceux-ci pensaient sans doute que son pedigree royal convaincrat la population restée dans le pays de collaborer avec lui. Peut-être son arrivée à Jérusalem a-t-elle provoqué des espoirs et des tentatives de restauration de la monarchie davidique (cf. Aggée 2 et Zacharie 4). La disparition très soudaine de Zorobabel dans la Bible suggère que les Perses l'ont démis de ses fonctions pour couper court à de telles attentes messianiques. Quelques-uns des gouverneurs suivants sont connus par des témoignages épigraphiques mais nous ne savons pas si tous étaient judéens ou s'il y avait également des gouverneurs perses. Selon la présentation biblique et l'opinion traditionnelle, le Temple de Jérusalem fut reconstruit durant les années 520-515. Il est pourtant possible que cette reconstruction se soit faite quelques décennies plus tard. Les récits des livres d'Esdras et de Néhémie présentent une image très négative des voisins des Judéens et notamment des habitants de la province de Samarie, qu'on appellera plus tard les Samaritains. Le fait cependant que la Torah, le Pentateuque, ait été accepté comme « écriture sainte » à la fois par les Judéens et par les anciens habitants du royaume d'Israël indique qu'il y eut des contacts entre les autorités religieuses des deux provinces.

Selon Flavius Josèphe, le temple samaritain sur le mont Garizim n'aurait été construit qu'à l'époque hellénistique par des prêtres dissidents de Jérusalem (*Antiquités juives*, XI, 317-319). Cependant, les fouilles menées de 1982 à 2004 sur ce site ont montré que le

sanctuaire avait déjà été construit au Ve siècle, probablement après le repeuplement de Sichem vers 480-475. Donc, au moment où le Pentateuque est promulgué, existaient à la fois le Temple de Jérusalem et celui du Garizim. Il faut donc comprendre le Pentateuque davantage comme une co-production entre la Samarie et Jérusalem.

DE L'EXIL À LA DIASPORA

Malgré la possibilité offerte par Cyrus et ses successeurs de retourner en Judée, beaucoup de membres de la *Golah* babylonienne (terme désignant les exilés judéens en Babylonie) n'avaient pas hâte de rentrer. Ils étaient en effet bien intégrés, socialement et économiquement, dans le pays qui avait d'abord été un lieu d'exil mais qui était devenu ensuite un pays d'adoption. Plusieurs documents attestent le pouvoir économique de la *Golah*, et les Judéens rentrés de Babylonie entretenirent de fortes relations avec elle. Il est assez clair que le pouvoir économique et idéologique était entre les mains de cette *Golah* rentrée au pays, qui contrôla la ville restaurée de Jérusalem. De même, la Babylonie devint un centre intellectuel et religieux du judaïsme naissant, comme l'atteste notamment, à une époque certes beaucoup plus tardive, le Talmud de Babylone, dont la réputation dépasse celle du Talmud de Jérusalem.

L'Égypte devient à l'époque perse également un pays d'accueil pour une diaspora à la fois israélite et judéenne. C'est le cas de la communauté installée sur l'île d'Éléphantine, qui fut probablement fondée, déjà au VII^e siècle, par des habitants de l'ancien royaume d'Israël. Durant l'époque perse, cette communauté construisit un temple dans lequel furent vénérés Yahô (YHWH), la déesse Anat et une troisième divinité du nom d'Eshem-Bethel. Apparemment, ce groupe fut loyal aux Perses, ce qui peut expliquer la destruction de leur temple par les Égyptiens. Il y avait également une importante diaspora qui se trouvait dans le delta et dont les origines se situent probablement à l'époque babylonienne (cf. Jérémie 43-44). Le judaïsme naissant se constitue donc à l'époque perse comme une religion de diaspora ayant comme fondement le Pentateuque, la Torah, qui devient, selon l'expression heureuse de Heinrich Heine, sa patrie portative.

LA NAISSANCE DU MONOTHÉISME À L'ÉPOQUE PERSE

Avant la destruction de Jérusalem, la religion judéenne ne peut guère être qualifiée de monothéiste. Ce sont les écrits du début de l'époque perse qui formulent clairement des énoncés monothéistes. C'est notamment le cas du Deutéro-Isaïe, qui critique les statues des

divinités babyloniennes et affirme que seul YHWH est Dieu et qu'il n'y en a point d'autres. Dans le contexte de la reconstruction du Temple de Jérusalem au début de l'époque perse, le milieu des prêtres rédige un document qui commence avec la création du monde et se termine avec le Yom Kippour, le Jour du Pardon (Lévitique 16). Dans ce document, ils définissent les sacrifices tels qu'ils doivent être pratiqués dans le Second Temple. Ces auteurs inventent également un monothéisme inclusif. Dans les récits sacerdotaux des origines du monde (Genèse 1-11), YHWH se révèle à toute l'humanité comme « 'ēlōhîm ». Ce mot peut se traduire par « (un) dieu », « (des) dieux », voire par « Dieu ». D'une certaine manière, tous les dieux peuvent donc être des manifestations du dieu unique, ce qui correspond à la conception perse d'Ahura Mazda. À Moïse seulement, et par son intermédiaire à Israël, Dieu se révélera sous son nom de « YHWH » (Exode 6). C'est là le seul privilège d'Israël qui peut ainsi rendre à ce dieu le culte adéquat ; les autres peuples, tout en vénérant leurs dieux, vénèrent également le dieu d'Israël sans le savoir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRIANT Pierre, *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996.
BRIEND Jacques, « L'édit de Cyrus et sa valeur historique », *Transeuphratène*, 11, 1996, p. 33-44.
KRATZ Reinhard Gregor, « Cyrus, Messie de Dieu », *Foi et Vie*, vol. 93, no 4 (*Cahier biblique* 33), 1994, p. 51-65.
RÖMER Thomas, *L'Invention de Dieu* [2014], Paris, Points, 2017.

Voir aussi

587 avant notre ère ; 410 avant notre ère ; 499

Thomas RÖMER

Voir l'illustration p. III du cahier couleur

410 AVANT NOTRE ÈRE

La destruction d'un temple judéen dans une colonie militaire au sud de l'Égypte

En 410 avant notre ère, dans la colonie militaire perse d'Éléphantine, au sud de l'Égypte, des prêtres égyptiens du dieu-bélier Khnoum soudoient le gouverneur local et font détruire le temple dédié à Yahô par la communauté judéenne.

LA GARNISON D'ÉLÉPHANTINE

On connaît de nombreux cas de Juifs mercenaires dans l'Antiquité. Avant même la conquête de l'Égypte par le roi perse Cambyse en 525 avant notre ère, la présence de soldats judéens est attestée dans le sud du pays. Ces Judéens, qui furent notamment enrôlés pour garder la frontière avec la Nubie et l'Éthiopie, avaient probablement quitté le royaume de Juda à la suite de la défaite face aux Babyloniens (en 587/586 avant notre ère). Le livre de Jérémie évoque ainsi la présence de réfugiés du royaume de Juda en Égypte (Jérémie 41, 1 à 43, 7). Dans le contexte de la domination perse, ces Judéens conservèrent leurs fonctions, mais au service de la dynastie achéménide, tout comme d'autres groupes de mercenaires : Araméens, Babyloniens, Mèdes, mais aussi Bactriens, Caspiens et Chorasmiens, venus d'Asie centrale.

Grâce à une collection de papyrus en araméen du ^{ve} siècle avant notre ère (28 lettres et 43 contrats) découverts au début du ^{xx}e siècle, nous savons que des soldats judéens établis à Éléphantine, une île sur le Nil au niveau de la ville moderne d'Assouan, y avaient fait construire un temple dédié au dieu YHW (Yahô ou Yahou, une

Papyrus d'Éléphantine



Requête de la communauté juédienne d'Éléphantine adressée aux autorités achéménides pour la reconstruction de leur sanctuaire, détruit à l'initiative de prêtres égyptiens (437 avant notre ère).

variante du nom du Dieu d'Israël YHWH/Yahvé attesté dans les livres bibliques), également appelé dans ces papyrus « Dieu/Seigneur du ciel » (comme en Daniel 5, 23). Les autres groupes de mercenaires avaient également leurs sanctuaires, consacrés à leurs divinités propres (par exemple Nabu pour les Babyloniens, ou « la reine du ciel » pour les Araméens). Les cultes égyptiens étaient eux aussi très présents, en particulier celui du dieu-bélier Khnoum.

LES ÉVÉNEMENTS DE 410 ET LEURS SUITES

Au cours de l'été 410, des prêtres égyptiens du dieu Khnoum parviennent à soudoyer Vidranga, le gouverneur perse local, afin qu'il ordonne la destruction du temple des Judéens. Celui-ci est pillé et incendié. Les papyrus, fragmentaires, ne permettent pas de déterminer quelle fut la raison de cette hostilité. Elle était peut-être liée aux sacrifices d'agneaux pratiqués lors de la Pâque, qui auraient heurté les sentiments religieux des Égyptiens ; ou, plus généralement, à des sacrifices d'animaux pratiqués dans le temple de Yahô, que les papyrus mentionnent à côté d'offrandes végétales et d'encens.

L'une des lettres évoque la venue d'un émissaire judéen, Hananiah, comme un facteur ayant déclenché les foudres des prêtres égyptiens de Khnoum. On ignore le but exact de sa visite et s'il était envoyé par les autorités sacerdotales de Jérusalem ou par l'administration perse. Une autre lettre, datée de 419/418 avant notre ère et connue sous le nom de « papyrus pascal », est adressée par ce même Hananiah à la communauté judéenne d'Éléphantine. Hananiah y fait référence à des consignes royales transmises par son intermédiaire au satrape (gouverneur de la province) d'Égypte, Arsham, mais le texte est mutilé et nous ignorons de quoi il retournait. Dans ce document, Hananiah donne également des instructions à propos de la célébration de la Pâque : chômer le premier et le dernier jour de la fête, qui dure du 14 au 21 du mois de Nissan, se purifier, s'abstenir du levain et de boissons fermentées, et placer le levain dans des pièces hermétiquement fermées pendant la durée de la fête. Il n'y est pas

question de sacrifice d'agneau, mais comme le texte est mutilé, on ne peut pas déterminer avec certitude si cette omission était délibérée et si l'intention de Hananiah était justement de ménager les prêtres de Khnoum.

Peut-être faut-il supposer une démarche des prêtres égyptiens auprès du satrape Arsham dans le but de faire interdire la célébration de la Pâque. Leur demande aurait été rejetée, et Hananiah aurait apporté cette réponse officielle des autorités perses protégeant la célébration de la Pâque juive, accompagnée d'indications provenant de Jérusalem sur la manière de célébrer la fête. Un tel scénario expliquerait la colère des prêtres.

Face à la destruction de leur sanctuaire, les Judéens se livrent à des mortifications : ils jeûnent, s'abstiennent d'huile parfumée, et se vêtent de sacs pour les hommes, de vêtements de deuil pour les femmes (des pratiques attestées dans nombre de textes bibliques, comme Exode 34, 28 ; 2 Samuel 12, 20 et 14, 2 ; ou encore, à une époque plus tardive, Daniel 10, 3 ; Esther 4, 1.3, dont le scénario est situé à l'époque perse). Mais ils ne se résignent pas à la perte de leur temple, et tentent plusieurs démarches. D'une part, Yedaniah, le chef de la communauté, et « ses collègues les prêtres », écrivent au grand-prêtre de Jérusalem pour lui demander d'intervenir en leur faveur auprès des autorités perses ; mais ils ne reçoivent aucune réponse (peut-être parce que les autorités de Jérusalem voyaient d'un œil mitigé la permanence de tels sanctuaires locaux). D'autre part, en novembre 407, ils adressent une requête relative à la reconstruction du sanctuaire au satrape en charge de la Judée, Bagohi. Il semble qu'ils aient fini par obtenir gain de cause.

QUEL « JUDAÏSME » À ÉLÉPHANTINE ?

La célébration de la Pâque et la lettre du papyrus pascal montrent qu'il existait des liens entre les pratiques religieuses des Judéens d'Éléphantine et celles attestées en Judée. Les différences par rapport aux règles bibliques et aux normes attestées par la suite sont néanmoins criantes.

Curieusement, les textes n'emploient jamais le nom « Israël » et définissent plutôt les Judéens comme Araméens. L'Exode, Moïse, Aaron, Abraham ou les autres patriarches ne sont jamais mentionnés. On pourrait comprendre qu'une communauté judéenne installée en Égypte choisisse de ne pas accorder une place centrale au récit de la sortie d'Égypte, mais cela soulève des questions par rapport à la célébration de la Pâque, attestée par plusieurs documents. Peut-être l'absence de références aux patriarches et aux grands récits de l'histoire d'Israël est-elle liée à la nature de la documentation, relative

à la vie quotidienne plutôt qu'à la vie liturgique. Néanmoins, dans les papyrus qui traitent de problèmes juridiques, on aurait pu s'attendre à une référence à la loi de Moïse, comme ce sera le cas dans les documents juifs d'époque hellénistique. Or le mot même de Torah (ou son équivalent araméen *dat*) est absent des papyrus d'Éléphantine. Certains chercheurs y voient une indication de ce que la Torah (au sens de Pentateuque) était encore en cours d'élaboration à l'époque. L'existence même d'un temple en dehors de Jérusalem contrevient aux prescriptions du Deutéronome, mais là encore se pose la question de la datation de la rédaction finale de ce livre, et de sa diffusion en dehors de la Judée.

De fait, dans leurs contrats et leurs actes légaux au quotidien, les Judéens d'Éléphantine suivent le droit commun aux autres groupes ethniques installés dans l'île, et non des règles inspirées des lois bibliques. Le divorce s'y pratique à l'initiative de la femme aussi bien que de l'homme, par exemple.

Plusieurs documents font référence au shabbat, désigné comme « shabbah ». Mais dans l'un d'eux un mari demande à sa femme de venir chercher au port un arrivage de légumes le jour du « shabbah », ce qui soulève des questions quant au type d'observance dont celui-ci faisait l'objet.

Enfin, le monothéisme de cette communauté judéenne est loin d'être évident. Les en-têtes des lettres incluent des invocations adressées à « tous les dieux » et, dans la collecte pour le denier du temple, Yahô est associé à Anat-Bethel et Eshem-Bethel. Il pourrait s'agir d'une triade divine (Anat-Bethel étant alors la parèdre féminine de Yahô, et Eshem-Bethel leur fils), à moins que ces deux entités ne soient en réalité des manifestations de Yahô, comme le suggère Bezalel Porten. Il semble en tout cas que, sans nécessairement adopter leurs cultes, les Judéens d'Éléphantine aient pris très au sérieux les dieux des autres groupes.

LES JUIFS ET L'ÉGYPTE : UNE RELATION COMPLIQUÉE

La communauté judéenne d'Éléphantine disparaît au cours du IV^e siècle avant notre ère, pour des raisons qui nous échappent. Mais la conquête de l'Égypte par Alexandre le Grand et la création du royaume des Ptolémées ou Lagides, une dynastie macédonienne se rattachant à l'un des généraux d'Alexandre, vont déboucher sur une vague d'émigration très importante de Judéens vers l'Égypte. Ni la mémoire de l'Exode, ni l'interdit adressé au roi de faire retourner le peuple en Égypte (Deutéronome 17, 16) ne semblent avoir posé problème à ces migrants. Des communautés juives nombreuses sont attestées jusqu'au II^e siècle de notre ère, tout particulièrement à

Alexandrie. L'Égypte a pu alors représenter une terre d'opportunités pour les Juifs, certains occupant des fonctions importantes dans l'appareil d'État ptolémaïque ou, par la suite, romain : un certain Dosithéos fils de Drimylos figure parmi les prêtres du culte royal des Ptolémées au III^e siècle avant notre ère, et le neveu de Philon d'Alexandrie, Tiberius Julius Alexander, est nommé au poste prestigieux de préfet de la province d'Égypte en 66 de notre ère. Cependant la période romaine fut le théâtre de tensions grandissantes entre Juifs, Égyptiens et Grecs, jusqu'à la révolte dite de la diaspora, en 116-117 de notre ère, qui entraîna la quasi-disparition des communautés juives pour plusieurs siècles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DION Paul-Eugène, « La religion des papyrus d'Éléphantine : un reflet du Juda d'avant l'exil », dans Ulrich HÜBNER et Ernst Axel KNAUF (dir.), *Kein Land für sich allein : Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 243-254.

PORTEN Bezalel, *Archives from Elephantine : The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley, University of California Press, 1968.

PORTEN Bezalel et YARDENI Ada, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Jérusalem, Université hébraïque, 4 vol., 1986-1999.

Voir aussi

285-275 avant notre ère ; 38 de notre ère ; 116-117 de notre ère

Katell BERTHELOT

285-275 AVANT NOTRE ÈRE

La traduction de la Torah en grec

La Torah a-t-elle été traduite en grec vers 285-275 pour des raisons politiques impliquant le roi Ptolémée II ou à cause des besoins communautaires des Juifs d'Alexandrie ou de Jérusalem ? La publication des papyrus d'Hérakléopolis en 2001 donne un argument de poids en faveur de la première hypothèse.

La Septante (LXX) est la traduction de la Torah effectuée à Alexandrie dans le courant du III^e siècle avant notre ère. Elle tire son nom des 70 ou 72 lettrés juifs qui, selon les sources anciennes, ont accompli le travail. Pourquoi cette traduction ? D'une phrase, on peut dire que les explications de l'Antiquité sont à l'opposé des explications modernes. Le judaïsme rabbinique parle de « la Torah pour Talmai », c'est-à-dire Ptolémée, et les autres sources anciennes présentent Ptolémée II Philadelphe comme celui qui est à l'initiative de la traduction ou qui l'a patronnée. À l'inverse, beaucoup d'historiens modernes mettent en avant les divers besoins des Juifs d'Alexandrie ou de Jérusalem. En quoi consistent ces explications ? À quelles objections se heurtent-elles ? Y a-t-il des données nouvelles à prendre en compte ?

EXPLICATIONS

La bibliographie est considérable, mais on peut ramener ces explications à deux : (1) l'implication ou l'initiative du roi grec ; (2) l'initiative des Juifs. La première explication met en avant soit des motifs culturels (le désir du roi d'enrichir la bibliothèque selon la Lettre d'Aristée), soit des raisons politico-juridiques (la volonté de Ptolémée d'avoir accès en grec à la Loi des Juifs et de l'inclure dans son système judiciaire) ; ou encore, dans le cas des rabbins, elle fait de Ptolémée le destinataire de la traduction. La seconde explication se focalise sur le rôle des Juifs : ou bien ceux d'Alexandrie pour des raisons communautaires (ne parlant plus hébreu, ils ont besoin d'une

traduction pour la liturgie, l'étude, l'éducation) ou pour des raisons de prestige (il s'agit de faire connaître la Torah au monde grec), ou bien les Juifs de Jérusalem également pour des motifs communautaires (la traduction doit permettre à leurs coreligionnaires alexandrins de vivre selon la Torah) ou pour des raisons de prestige (faire connaître les règles des Juifs aux nations selon la suggestion de Deutéronome 4, 6-8).

Durant l'Antiquité, seule la première explication est avancée. Le motif culturel est présent chez des auteurs juifs écrivant en grec (Aristée, Aristobule) et chez certains Pères de l'Église (Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien). Le motif juridique n'est pas formulé explicitement. Quant à Philon d'Alexandrie, au I^{er} siècle, il est muet sur les causes de la traduction. La deuxième hypothèse est moderne et se décline de plusieurs façons : elle invoque les besoins liturgiques, religieux, éducatifs, apologétiques, polémiques et de propagande des Juifs d'Alexandrie ou de Jérusalem.

Les deux explications ne se situent pas sur le même plan : l'explication par l'implication royale ne peut éviter la référence aux Juifs, car qui d'autre qu'un Juif pouvait traduire la Torah ? En revanche, l'explication par les besoins des Juifs se suffit à elle-même.

OBJECTIONS

Chacune des deux explications se heurte à des difficultés. L'implication de Ptolémée semble invraisemblable pour plusieurs raisons : la Lettre d'Aristée présente des aspects légendaires ; il n'est pas établi que la LXX fût conservée parmi les livres de la bibliothèque d'Alexandrie ; aux yeux de certains modernes, elle est écrite dans un grec non littéraire et vulgaire, qui ne convient ni à la cour royale ni à un public grec. D'autres arguments vont contre l'hypothèse politique et juridique : l'existence d'un *politeuma* juif à Alexandrie, une communauté semi-autonome et dotée d'un tribunal et d'archives, reste très débattue. De plus, pour retenir l'idée défendue par Joseph Méléze-Modrzejewski selon laquelle la traduction de la Torah en grec a permis de rendre accessible la Loi juive aux juges hellénophones et de l'intégrer dans l'arsenal juridique mis en place par Ptolémée II, il faudrait mettre la main sur un papyrus prouvant que la LXX faisait partie du corpus juridique des souverains grecs ; mais les témoignages des papyrus d'Hérakléopolis (*P. Polit. Iud.* 1, 19 daté de 226 avant notre ère et 1, 128 daté de 218) peuvent être discutés. Enfin, les auteurs juifs hellénophones ne parlent pas de la Loi en termes juridiques, mais en termes de sagesse et de vie éthique.

La seconde explication, fondée sur les besoins des Juifs, rencontre elle aussi des objections. La nécessité liturgique d'une traduction en

grec et d'une traduction grecque complète n'est pas établie. Certes, les Juifs d'Alexandrie ne parlent plus l'hébreu, mais leur liturgie a-t-elle besoin d'une traduction ? À la même époque, la langue vernaculaire de la Judée est l'araméen, mais il n'y a pas de targums (traductions ou paraphrases en araméen) écrits de la Torah avant l'ère chrétienne. Ensuite, la *lectio continua* de la Torah n'est pas attestée avant l'époque de Philon ; antérieurement, il se peut que seulement des passages choisis aient été lus, comme dans la liturgie chrétienne ancienne. Enfin, il est possible que la Torah n'ait été lue publiquement que dans le Temple de Jérusalem. Quant à l'argumentation qui se fonde sur des buts d'étude ou des motifs éducatifs ou des raisons de prestige, elle n'est pas plus convaincante. Tout d'abord, elle ne s'accorde pas avec ce que nous savons de la communauté juive d'Alexandrie, qui paraît avoir reconnu la suprématie de Jérusalem ; une initiative purement alexandrine est invraisemblable ; l'accord des autorités de Jérusalem était nécessaire. Mais celles-ci ont-elles pu entreprendre, ou laisser entreprendre, une traduction en grec ? Elles n'acceptaient pas de targums écrits ; il n'y a pas de traductions dans les autres parties de la diaspora, comme Babylone ; et, assurément, elles ne voulaient pas encourager la fin de la langue hébraïque. De plus, il n'y a pas de traductions privées avant le II^e siècle avant notre ère ; toutes les traductions que nous connaissons avant cette époque sont des traductions officielles, comme la traduction araméenne du code démotique à l'initiative de Darius I^{er} à la fin du VI^e siècle, l'inscription bilingue du même Darius à Byzance, les édits d'Asoka traduits de l'indien en araméen et en grec aux environs de 250 avant notre ère, le traité d'agriculture de Magon traduit du punique en latin sous les auspices du Sénat romain en 146 avant notre ère. Ce qui est en jeu ici est décisif : la LXX prend-elle place parmi ces traductions officielles ou est-elle la première traduction privée ? Implicitement, ceux qui voient une initiative juive dans la traduction tranchent en faveur de la traduction privée. Or cette assertion est loin d'être établie.

Seules des données nouvelles peuvent permettre de sortir de cette situation.

DES DONNÉES NOUVELLES ?

En 2001, James M. S. Cowey et Klaus Maresch ont publié vingt papyrus, qui fournissent la première évidence documentaire en faveur de l'existence d'un *politeuma* juif dans l'Égypte ptolémaïque. Ces pétitions et lettres entre officiels, écrites entre 144-143 et 133-132 avant notre ère à l'époque de Ptolémée VIII Évergète II, ont été trouvées à Hérakléopolis, une bourgade située dans la zone sud du Fayoum. Le papyrus *P. Polit. Iud.* 8, 4-5 (année 133) parle du

« *politeuma* des Juifs à Hérakléopolis » ; le mot *politeuma* est attesté sept fois (1, 2 ; 1, 4-5 ; 2, 2 ; 4, 4 ; 7, 2 ; 8, 5 ; 18, 1). Le papyrus le plus intéressant pour la question de la Torah en grec est le *P. Polit. Iud.* 4. Philôtas raconte qu'il a demandé la main de Nikaia, la fille de Lysimakhos ; le père a juré qu'il la lui donnerait, ainsi que la dot (*phernê*). Philôtas explique que non seulement les engagements ont été pris « d'un accord commun » (*kata koinon*), mais encore la X (un mot féminin qui manque en partie sans qu'il existe de conjecture convaincante) « en accord avec la Loi » (*kata ton nomon*) s'est produite. Puis le père a changé d'avis et a promis sa fille à un autre homme « avant de recevoir de moi la lettre habituelle de divorce » (*to eithismenon tou apostasiou to bublion*). Pour finir, Philôtas demande une décision « en accord avec la Loi » (*kata ton nomon*). Ici, « en accord avec la Loi » pourrait avoir un sens vague et général. Mais il n'en va pas de même dans les lignes antérieures, quand Philôtas parle d'une pratique ou d'un rite « en accord avec la Loi ». À cause du contexte, c'est à la Loi juive qu'il est ici fait référence. Cette Loi est-elle la LXX ? L'expression *to tou apostasiou bublion* est présente deux fois dans la traduction grecque du Deutéronome (24, 1-3). Dans ce passage, il est question de la femme divorcée qui a reçu la lettre de divorce ; elle se marie de nouveau et divorce de nouveau, recevant de nouveau une lettre de divorce ; les Écritures expliquent qu'elle ne peut retourner chez son premier mari. Certes, la situation n'est pas identique à celle de Philôtas. Mais la fonction de la lettre de divorce est la même : il n'y a pas de divorce sans l'envoi de la lettre par le mari. Par conséquent, on peut considérer que Philôtas se réfère à la LXX, qui est la Loi du texte.

Ainsi, une traduction de la Torah en grec existait vers la moitié du II^e siècle avant notre ère. Mais le participe *eithismenon*, « habituel », suggère que la traduction est antérieure à cette date. Assurément, elle existait dans le dernier tiers du III^e siècle avant notre ère : l'historien juif Démétrios cite la Genèse selon le texte de la LXX. Les sources anciennes proposent six datations différentes, entre 285 et 265. Si l'on retient l'explication culturelle d'Aristée, la fourchette 285-282 est plausible, car c'est la seule période où Ptolémée II et Démétrios de Phalère, le bibliothécaire, ont collaboré ; si l'on admet l'explication juridique, il faut retenir les années 275, qui voient la mise en place du système judiciaire du roi grec.

Ainsi, les papyrus d'Hérakléopolis constituent une donnée nouvelle en faveur de la proposition mettant en rapport la traduction avec le système politico-judiciaire de Ptolémée II. En revanche, il n'y a pas de données nouvelles allant dans le sens des autres explications, ni de l'explication culturelle ni de l'explication reposant sur les besoins des Juifs. Cette dernière rencontre des objections qui semblent être

décisives, comme le statut de la traduction dans l'Antiquité ou la suprématie de Jérusalem. Il est encore à noter que l'explication juridique peut en tout état de cause se concilier avec l'explication culturelle, puisque la législation de Ptolémée et l'enrichissement de la Bibliothèque sont à peu près contemporains.

Au terme de cette enquête, une question centrale demeure. L'explication culturelle figurant dans les sources anciennes ressemble à ce que les livres bibliques d'Esdras-Néhémie (7, 11-28 et 18, 1-18) racontent à propos de la Torah à l'époque perse : Artaxerxès I^{er} a autorisé Esdras et le peuple revenant d'exil à observer la Torah de Moïse. Par conséquent, Ptolémée II joue pour la traduction grecque de la Loi le rôle qu'Artaxerxès I^{er} a joué pour la Torah. Mais cela relève-t-il de l'histoire ou du mythe ? Il se peut qu'il s'agisse d'une manière juive d'écrire l'histoire et de la rendre intelligible à travers les âges. En ce cas, les sources anciennes ne donneraient pas d'informations fiables. L'explication culturelle s'évanouirait. Seule l'explication légale demeurerait.

Pour finir, quelques mots sur la destinée de la LXX. Bible de plusieurs auteurs juifs de langue grecque, en particulier Philon, c'est elle que citent le Nouveau Testament et les auteurs chrétiens. Grâce à des traductions en arménien, copte, éthiopien, géorgien, latin, slave, elle est devenue la Bible de l'ensemble du pourtour méditerranéen, à l'exception de l'aire syriaque (où elle a cependant influencé la Bible traduite à partir de l'hébreu, la Peshitta). Dans le monde latin, la Vulgate de Jérôme traduite sur l'hébreu ne s'est pas imposée avant le VII^e siècle. Les mondes grec et slave sont toujours fidèles à la LXX. Son destin dans le judaïsme est moins brillant : si on ne remet pas en cause la légitimité d'une traduction en grec, on juge très vite la LXX comme trop éloignée de l'hébreu et on lui préfère d'autres traductions, comme celle d'Aquila (qui n'est plus connue que sous forme de bribes), avant de privilégier le texte hébreu lui-même.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COWEY James M. S. et MARESCH Klaus, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.)*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001.
- DORIVAL Gilles, « Des données nouvelles sur l'origine de la Septante ? », *Semitica et Classica*, 2, 2009, p. 73-79.
- DORIVAL Gilles, HARL Marguerite et MUNNICH Olivier, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988 ; 2^e éd. 1994.
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Joseph, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, Puf, 1997.

Voir aussi

164 AVANT NOTRE ÈRE

Judas Maccabée purifie le Temple

En 164 avant notre ère, Judas Maccabée purifie le Temple de Jérusalem, mettant fin à une période de « persécution » de la part de la monarchie gréco-macédonienne. De cet acte fondateur est née une dynastie puissante, qui a laissé sa marque dans l'histoire juive.

LA « PERSÉCUTION » SÉLEUCIDE

Lorsqu'il pénètre à Jérusalem, en 200 avant notre ère, le roi Antiochos III, de la dynastie hellénistique des Séleucides, s'illustre par sa bienveillance à l'égard des traditions juives. Néanmoins, il place le culte du Temple sous tutelle en lui accordant sa protection. Il fait également alliance avec l'élite sacerdotale de Jérusalem, à laquelle il accorde un statut privilégié. Mais son fils et successeur, Séleucos IV (187-175 avant notre ère), entend accentuer son contrôle sur la région. Celle-ci est en effet stratégique, parce qu'elle constitue la frontière avec le royaume de la dynastie ptolémaïque, grande rivale des Séleucides. En 178 avant notre ère, le ministre Héliodore est envoyé à Jérusalem pour vérifier les comptes. Il se heurte alors à l'opposition du grand prêtre Onias III.

Dès son arrivée au pouvoir, en 175 avant notre ère, Antiochos IV répond favorablement à une proposition qui lui a été faite par un certain Jason (nom qui correspond à la forme hellénisée du nom hébraïque Yehoshua, « Josué » ou « Jésus »). Jason est le frère d'Onias III et il promet, à la condition que le roi accepte de le nommer à la place de son frère, d'augmenter le tribut. Jason organise des réformes à Jérusalem, qu'il s'efforce de transformer en véritable cité hellénistique. Il fonde notamment un gymnase, au sein duquel on s'exerce nu. Plusieurs hommes se sentent encouragés à dissimuler leur circoncision, voire à reconstituer leur prépuce. Jason devient le chef de file du parti des « hellénistes » qui, sans renier le culte, cherchent à « moderniser » leur mode de vie afin d'en finir avec ce qu'ils perçoivent comme l'isolement des Juifs vis-à-vis du monde grec

environnant.

Jason est bientôt supplanté par Ménélas : en 172 avant notre ère, celui-ci offre à Antiochos IV un tribut encore plus imposant et, sans être de la dynastie des Oniades, il reçoit le sacerdoce. Rapidement, toutefois, il s'avère incapable de payer ce qu'il a promis. En outre, tous n'approuvent pas les évolutions récentes. L'hellénisation d'une partie des élites, vue par certains comme une atteinte aux lois de la Torah, se double de l'exclusion de ceux qui n'adoptent pas ces idées. À cela s'ajoute la crise politique que constitue le renversement de la lignée des Oniades. Il ne faut pas non plus négliger la crise économique, liée à l'augmentation du tribut, et les enjeux politiques que peuvent revêtir la collecte et les oppositions qu'elle suscite. Pressé par le commandant de la garnison, Ménélas fait main-basse sur le trésor du Temple et sur les instruments cultuels pour solder les arriérés de l'impôt, suscitant une petite insurrection qui oblige le roi à rendre justice en personne lors du procès de Tyr de 170 avant notre ère.

Finalement, alors qu'Antiochos IV mène campagne en Égypte, l'ancien grand prêtre Jason tente un coup d'État. Il semblerait qu'une rumeur ait couru, annonçant que le roi était mort. En fait, la puissance romaine était intervenue afin de le sommer de faire demi-tour et l'avait lourdement humilié. Apprenant l'insurrection, Antiochos IV marche sur Jérusalem et s'en empare de force. Il pénètre dans le sanctuaire, qu'il met au pillage. Les livres des Maccabées l'accusent d'avoir promulgué un « édit de persécution » abolissant le judaïsme et transformant le sanctuaire en temple de Zeus, sans doute en 168 avant notre ère. Il ne faut pas voir ici le moindre « antisémitisme » : Antiochos IV a traité Jérusalem comme n'importe quelle cité rebelle, retirant à la population le privilège de vivre selon ses lois ancestrales.

LE MOUVEMENT MACCABÉEN

D'après le témoignage du premier livre des Maccabées, rédigé par un partisan de la dynastie hasmonéenne issue des Maccabées, la résistance s'organise, dans un premier temps sans succès, jusqu'au jour où un prêtre nommé Mattathias et ses fils voient arriver, dans leur village de Modi'in, un officier séleucide qui les somme d'offrir un sacrifice. Ils le mettent à mort, déclenchant ainsi une insurrection. Ils attirent à eux de nombreux partisans puis libèrent Jérusalem en décembre 164 avant notre ère.

Entrés dans le sanctuaire, Judas Maccabée (« le Marteau ») et ses frères prennent le deuil et se couvrent de cendres, puis ils choisissent de nouveaux prêtres, emportent les pierres souillées, bâtissent un

nouvel autel et forgent de nouveaux instruments de culte. Une fois tout cela accompli, ils rétablissent les sacrifices au son de nombreux hymnes et cantiques pendant huit jours. Ils prennent la décision de célébrer à l'avenir cette même fête pendant huit jours, à date fixe, année après année.

Les Maccabées tentent de rallier à leur politique les Juifs, où qu'ils se trouvent, en leur faisant célébrer la fête de Hanoukka, qui signifie « inauguration ». Le premier chapitre du deuxième livre des Maccabées, l'abrégé d'une œuvre perdue célébrant les hauts faits de Judas, contient deux lettres adressées à la diaspora juive en Égypte qui ont pour objectif de l'enjoindre à célébrer cette fête de la dédicace.

La purification du Temple, qui marque la victoire des Maccabées et qu'ils construisent comme le signe de leur élection par Dieu, ne signifie pourtant pas l'indépendance des Juifs. En fait, Judas Maccabée meurt rapidement dans la contre-offensive séleucide, et les plus fidèles de ses partisans fuient au désert sous la direction de son frère Jonathan. Antiochos V attribue le sacerdoce à un certain Alkime. Étant issu d'une lignée de prêtres légitime, Alkime parvient à rallier de nombreux hommes qui avaient lutté aux côtés de Judas. C'est en définitive surtout grâce à l'affaiblissement du royaume séleucide, en proie à des guerres civiles et des usurpations, ainsi qu'à l'habile diplomatie des successeurs de Judas, Jonathan, Simon, puis Jean Hyrcan, que la famille conquiert le pouvoir et assoit l'indépendance de la Judée, progressivement et par à-coups.

UNE MÉMOIRE MILLÉNAIRE

La mémoire de la purification du Temple est pourtant bien plus durable, grâce à la fête de Hanoukka, célébrée jusqu'à nos jours à partir de la version des événements véhiculée dans les sources rabbiniques. Un texte du I^{er} siècle de notre ère, la *Megillat Ta'anit*, qui recense les jours festifs où il est interdit de jeûner, inclut la célébration de Hanoukka pendant huit jours. Les sources rabbiniques conservent une version de l'origine de cette fête qui diffère de celle de 1 et 2 Maccabées. Judas aurait trouvé dans le Temple dévasté une fiole d'huile, suffisante pour allumer la menorah (le chandelier à sept branches du Temple) pendant seulement une journée ; elle aurait miraculeusement alimenté le chandelier pendant huit jours entiers et l'on aurait décidé par la suite, en commémoration, de célébrer chaque année la fête pendant huit jours, à la lumière d'un chandelier comptant huit branches. Cette tradition semble déjà connue de Flavius Josèphe, à la fin du I^{er} siècle de notre ère, qui invente une étymologie fantaisiste pour expliquer le nom de « Fête des Lumières » à son public gréco-romain (*Antiquités juives*, XII, 325). Dans la Mishnah qui, au

début du III^e siècle, codifie la Loi juive d'après l'interprétation des rabbins, on trouve quelques règles dispersées mais, à la différence des autres fêtes juives, aucun traité n'est consacré à Hanoukkah. Selon certains, c'est parce que les rabbins gardaient un mauvais souvenir de la monarchie hasmonéenne et, en particulier, de ses relations hostiles avec le mouvement pharisien ; pour d'autres, c'est parce que la fête était à ce point connue qu'elle ne nécessitait pas ce travail de codification.

Hanoukkah est restée une fête populaire. Au XX^e siècle, certains penseurs sionistes ont vu dans l'épisode des Maccabées un modèle de lutte pour libérer la Terre d'Israël d'une tutelle étrangère. La fête de Hanoukkah était l'occasion par exemple pour le Jewish National Fund, fondé en 1901, d'organiser des campagnes de collecte de fonds afin d'acheter des terres en Palestine. Le mouvement de jeunesse

Chandelier de Hanoukka (*hanukkiyah*) en laiton
(Israël, début des années 1950)



L'objet, en laiton, était vendu dans des magasins de souvenirs d'Israël. La présence du seul soldat de Tsahal, sans allusion à l'épisode de l'Antiquité, établit un lien direct entre la fête de Hanoukka et l'Etat hébreu naissant. Photographie d'Aviv Ezakhy.

« Makkabi Hatsa'ir » (les « jeunesses maccabéennes », si l'on veut), fondé en 1929, organisait des marathons à Modi'in pour allumer le flambeau de Hanoukkah dans le village des Maccabées.

La mémoire des Maccabées se prêta à des relectures et appropriations fort diverses. Le parti travailliste y voyait un mouvement de révolte populaire contre les oppresseurs et les capitalistes qui les exploitaient ; le parti révisionniste voyait en Judas Maccabée l'exemple d'une « judaïté musclée », héroïque et prête au sacrifice pour la cause nationale. L'un identifiait les Maccabées à un modèle de modération face aux agressions, l'autre à un idéal de militantisme actif à l'encontre de toutes les menaces extérieures.

Finalement, l'État d'Israël a préféré revendiquer des modèles bibliques, plus centraux dans la mémoire juive, de sorte que Hanoukkah, aujourd'hui, n'a plus l'envergure nationaliste d'autrefois. La plupart des Israéliens, et plus largement des Juifs, y voient une fête religieuse ou familiale. Ils ont oublié les conflits internes au judaïsme qui furent à l'origine de l'épisode des Maccabées, pour ne retenir que l'idée de la victoire contre l'« oppression des Grecs », sur laquelle insistent les sources rabbiniques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BASLEZ Marie-Françoise et MUNNICH Olivier (dir.), *La Mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, Paris/Louvain, Peeters, 2014.
- DON-YEHIYA Eliezer, « Hanukkah and the Myth of the Maccabees in Zionist Ideology and in Israeli Society », *Jewish Journal of Sociology*, vol. 31, n° 1, 1992, p. 5-23.
- HONIGMAN Sylvie, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochus IV*, Oakland, University of California Press, 2014.

Voir aussi

142/141 avant notre ère ; Vers 220

Michaël GIRARDIN

142/141 AVANT NOTRE ÈRE

L'indépendance retrouvée de la Judée

En 142/141 avant notre ère, alors que Simon, frère de Judas Maccabée, assume la charge de grand prêtre du Temple de Jérusalem, la Judée retrouve une certaine indépendance vis-à-vis de la dynastie grecque des Séleucides. Malgré des revers, cette indépendance durera jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée en 63 avant notre ère.

LE CONTEXTE HISTORIQUE

À la suite de la révolte des Maccabées en 167-164 avant notre ère, les frères de Judas Maccabée, Jonathan et Simon, sont progressivement reconnus par le pouvoir séleucide comme des protagonistes importants pour la stabilité politique de la Judée et plus généralement du Levant. Les différents prétendants au trône séleucide cherchent à s'allier avec les deux frères et leurs troupes. À l'automne 152, Jonathan est nommé grand prêtre du Temple de Jérusalem par le roi Alexandre Balas. Le premier livre des Maccabées nous apprend qu'il fut également nommé « stratège et méridarque » de la Judée, c'est-à-dire gouverneur civil et militaire (1 Maccabées 10, 65). Quant à Simon, c'est sous un autre roi séleucide, Antiochos VI, qu'il devient en 144 gouverneur militaire de la plaine côtière, de Gaza jusqu'à Tyr environ. Le temps de la révolte a laissé la place à celui des alliances politiques et de la négociation, les Maccabées jouant des rivalités entre prétendants au trône.

En 143, Jonathan est fait prisonnier puis mis à mort par Tryphon, le tuteur d'Antiochos VI, qui convoite le trône pour lui-même et assassinera le jeune prince peu de temps après. Simon accède alors à la grande prêtrise à la place de son frère, avec l'appui de Démétrios II, rival de Tryphon. Démétrios concède à Simon le droit de conserver les forteresses rebâties en Judée au cours des années précédentes, qui avaient considérablement amélioré les capacités défensives de celle-ci, et surtout il octroie une immunité fiscale à la Judée. L'auteur du premier livre des Maccabées note alors : « L'an 170, le joug des

nations fut ôté d'Israël, et le peuple se mit à écrire sur les documents et les contrats : "En l'an 1 sous Simon, grand prêtre éminent, stratège et chef des Judéens" » (1 Maccabées 13, 41-42).

D'après ce texte, les Judéens retrouvèrent donc leur indépendance en l'an 170 de l'ère séleucide, c'est-à-dire l'année 143/142 avant notre ère selon le calendrier séleucide macédonien ou 142/141 avant notre ère selon le calendrier séleucide babylonien. C'est cette seconde date que nous retenons ici, puisque les dates données dans 1 Maccabées suivent généralement le comput babylonien (dont le point de départ est le mois d'avril 311, ce qui explique qu'une année séleucide soit à cheval sur deux années du calendrier que nous utilisons aujourd'hui).

IMMUNITÉ FISCALE ET SOUVERAINETÉ POLITICO-MILITAIRE

L'élément central dans la proclamation de l'indépendance retrouvée de la Judée semble bien être la suppression du tribut versé aux Séleucides. La *Megillat Ta'anit*, texte du I^{er} siècle de notre ère qui énumère les jours joyeux durant lesquels il ne convient pas de jeûner, fait référence à plusieurs événements rattachés à l'époque des Maccabées : elle mentionne que « le 27 du mois de Iyyar, l'impôt de la couronne fut aboli dans la Judée et à Jérusalem ». Cette phrase allusive renvoie très probablement à la décision de Démétrios II, qu'il faudrait alors dater de mai 142.

Le tribut et plus généralement la fiscalité sont l'une des expressions privilégiées de la domination politique, mais celle-ci se manifeste aussi par la présence de troupes armées. Depuis les années 170, le contrôle séleucide sur la Judée se traduisait en particulier par l'existence d'une garnison à Jérusalem même, installée dans une citadelle qui jouxtait le temple. Cette présence étrangère qui menaçait, non seulement la sécurité des habitants, mais aussi la pureté du sanctuaire, était durement ressentie par la population. À la suite de l'accord avec Démétrios, Simon parvient à expulser cette garnison, en mai 141, si l'on en croit le témoignage tant du premier livre des Maccabées (13, 50-51) que de la *Megillat Ta'anit*, qui note que, « le 23 du mois de Iyyar, les fils de l'Acra [citadelle] sortirent de Jérusalem ». D'après 1 Maccabées, qui diffère sur ce point de la version qu'en donnera par la suite Flavius Josèphe, la citadelle est alors purifiée, et cet événement, qui fait écho à la purification du Temple effectuée du temps de Judas et en quelque sorte la parachève, donne lieu à la création d'une commémoration festive.

Enfin, l'indépendance de la Judée se traduit aussi, en 139, par l'autorisation accordée par Antiochos VII, le frère de Démétrios II (alors détenu par les Parthes), à Simon de frapper sa propre monnaie. Cette mesure rend particulièrement manifeste la souveraineté dont

jouit désormais Simon. Mais elle met simultanément en évidence la fragilité de l'indépendance judéenne, toujours tributaire du bon vouloir royal.

LES VICISSITUDES DE L'INDÉPENDANCE

Cette fragilité devient rapidement apparente. Simon est assassiné par son gendre en 134 avant notre ère. Son fils Jean Hyrcan, absent du palais, parvient à contrer le parti des opposants et à obtenir le titre de grand prêtre. Mais il se heurte très rapidement à Antiochos VII, soucieux de reprendre les cités et territoires conquis par Simon (en particulier le port de Joppé [Jaffa] et la forteresse de Gazara [Guézer] dans la plaine côtière) et plus largement de reconstituer un royaume séleucide fort en Asie. Antiochos assiège Jérusalem en 134/133 avant notre ère et fait plier Hyrcan, qui accepte la destruction des murailles de la ville, verse un lourd tribut, livre des otages et doit accompagner le roi dans sa campagne contre les Parthes. À la fin des années 130 avant notre ère, l'indépendance de la Judée n'est donc plus qu'un souvenir.

Monnaie de bronze émise sous le grand pontificat de Jean Hyrcan
(entre 129 et 104 avant notre ère)



La monnaie comporte, au recto, la légende « Yehohanan, le grand prêtre, et le conseil des Juéens » et, au verso, deux cornucopias et une grenade, symboles de l'abondance retrouvée sous Jean Hyrcan. Elle est conservée au Musée d'Israël à Jérusalem.

La mort d'Antiochos en 129/128 et les divisions internes des Séleucides vont toutefois ouvrir de nouvelles opportunités à Jean Hyrcan, qui relève la tête, consolide son pouvoir en Judée, recrute des mercenaires étrangers et se lance, probablement à partir de 112/111, dans une série d'offensives militaires visant à agrandir le territoire judéen. C'est donc surtout à la fin du II^e siècle avant notre ère que la Judée expérimente une forme d'indépendance durable, accompagnée de surcroît par une expansion territoriale et une prospérité accrue. Les premières monnaies hasmonéennes connues datent en fait non du temps de Simon, mais de celui de son fils Jean. Les descendants de Jean Hyrcan porteront même le titre royal, sans abandonner leur office de grand prêtre. Malgré ce cumul des fonctions, ceux qu'on appelle désormais les Hasmonéens (ou : la dynastie hasmonéenne) présentent à certains égards les mêmes caractéristiques que les souverains d'autres royaumes hellénistiques qui leur sont contemporains. Comme eux, par exemple, ils recrutent des mercenaires étrangers pour garantir leur sécurité et celle du royaume judéen. Cette période faste prend fin en 63 avant notre ère, du fait des divisions entre les petits-fils d'Hyrcan, Aristobule II et Hyrcan II, et de la présence de plus en plus hégémonique de Rome dans toute la région.

LES HASMONÉENS ENTRE MÉMOIRE ET OUBLI

À partir de Simon, malgré des hauts et des bas, la dynastie hasmonéenne fut capable de recréer pendant près de soixante-dix ans un État judéen indépendant et d'en accroître le territoire. À l'échelle de l'histoire de l'Israël antique, cela représente un événement majeur : la Judée n'avait pas connu d'indépendance politique depuis la chute du royaume de Juda en 586 avant notre ère. Hérode le Grand régnera lui aussi sur une Judée élargie, mais en tant que roi-client de Rome, dont l'autonomie était conditionnée par une loyauté sans faille vis-à-vis de l'empire. Par la suite, il faudra attendre la création de l'État d'Israël moderne en 1948 pour pouvoir parler à nouveau de souveraineté juive sur la « Terre d'Israël ».

Malgré les succès politiques de la dynastie hasmonéenne, force est de constater qu'avant le ^{XX}e siècle, Simon et ses successeurs n'occupent guère de place dans la mémoire juive. Dans la littérature rabbinique, par exemple, il est surtout question du miracle de Hanoukka et de la libération du « joug des Grecs » à l'époque de Judas, mais guère des hauts faits de ses frères et de leurs descendants. Cette occultation paradoxale s'explique sans doute par la fin désastreuse de la dynastie, qui fut obligée de se soumettre à l'ordre romain, et par la mémoire des conflits internes à la société juive de l'époque, notamment entre certains Hasmonéens et les Pharisiens. Il est en outre possible qu'après les échecs des révoltes contre Rome, les rabbins, soucieux de prévenir d'autres massacres, aient évité d'évoquer la mémoire de l'indépendance de la Judée sous les Hasmonéens afin de ne pas ranimer les aspirations « nationalistes » de leurs contemporains.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERTHELOT Katell, *In Search of the Promised Land ? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

REGEV Eyal, *The Hasmoneans : Ideology, Archaeology, Identity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

WILL Édouard et ORRIEUX Claude, *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1986.

Voir aussi

587 avant notre ère ; 164 avant notre ère

Katell BERTHELOT

37 AVANT NOTRE ÈRE

La prise de Jérusalem par Hérode : un tournant dans l'histoire de la Judée antique

Trois ans après avoir été nommé roi à Rome, Hérode, épaulé par les légions romaines, prend possession de Jérusalem. Sous son règne, la Judée est un royaume client, intégré dans le monde romain.

HÉRODE, FIDÈLE SERVITEUR DE ROME

La domination romaine sur la Judée remonte à 63 avant notre ère, lorsque Pompée a pris Jérusalem. Un carnage, nous dit Flavius Josèphe, qui compte quelque douze mille morts, surtout des Juifs. Après sa victoire, l'*imperator* avait pénétré dans le Temple, violant l'espace sacré interdit aux non-Juifs. Le lendemain, il avait remis le titre de grand prêtre à Hyrcan II, descendant de la dynastie des Hasmonéens.

La conquête romaine marque la fin de l'indépendance juive, gagnée un siècle plus tôt sur la dynastie hellénistique des Séleucides. Le royaume hasmonéen a vécu : ce qu'il en reste n'est, dans les faits, qu'un protectorat romain ; les Juifs sont soumis au paiement d'un tribut annuel exigé par Rome.

Vingt-trois ans plus tard, au printemps 40 avant notre ère, les Parthes, ennemis des Romains en Orient, envahissent le Levant. Le neveu d'Hyrcan II, Antigone Mattathias, se proclame grand prêtre et roi avec le soutien des Parthes, qui prennent Jérusalem. Du côté des partisans de Rome, c'est la débandade. Hyrcan II est envoyé en captivité chez les Parthes.

**Monnaie en bronze frappée par Hérode en 37 avant notre ère
sans doute pour célébrer la prise de Jérusalem**



À l'avers figure un bouclier, au revers un casque à cimier, symboles militaires. La légende grecque indique : « (monnaie) du roi Hérode ». On lit « an 3 » en grec à gauche du casque.

Né vers 73 avant notre ère, Hérode est alors âgé de 33 ans. Il est le fils d'Antipater, un officier iduméen dont la famille a été judaïsée lors de la conquête de l'Idumée par le grand prêtre hasmonéen Hyrcan Ier (135-104 avant notre ère). Antipater a fidèlement soutenu Jules César, ce qui lui a valu de recevoir la citoyenneté romaine, en 47 avant notre ère. Devenu l'homme fort de la Judée, il servait les intérêts des Romains, qui lui avaient donné le titre de procurateur ou *épitropos* en grec.

Lorsque Antipater meurt assassiné, en 43 avant notre ère, Hérode est propulsé sur le devant de la scène. Le jeune homme a reçu une excellente formation militaire autant qu'administrative. En 46 avant notre ère, son père l'a nommé stratège, c'est-à-dire gouverneur, de Galilée, région où Hérode s'est illustré en écrasant les fauteurs de troubles et ennemis de l'ordre romain. En 40 avant notre ère, face aux Parthes qui viennent d'envahir la Judée, Hérode apparaît comme le soutien le plus fiable des intérêts romains.

UN ROI NOMMÉ PAR LE SÉNAT ROMAIN

Après avoir fui Jérusalem, Hérode parvient à Rome. Il y est accueilli par les deux plus puissantes personnalités politiques du moment : Marc Antoine et Octavien, héritiers de Jules César.

Hérode est introduit au Sénat, tandis que Marc Antoine propose aux sénateurs de le nommer roi. Il fallait un concurrent proromain pour prendre la place d'Antigone Mattathias, le roi à la solde de l'ennemi parthe. Hérode serait l'instrument de la reconquête romaine de la Judée. Les sénateurs votent la proposition de Marc Antoine à

l'unanimité. Tous sont acquis à Marc Antoine ou à Octavien, mais la décision du Sénat est tout de même exceptionnelle, les Romains ayant jusqu'alors pour règle de n'accorder le titre royal qu'aux descendants d'anciennes dynasties. Or aucun ancêtre d'Hérode n'a jamais été roi. C'est le contexte de l'invasion parthe qui rend possible cette extraordinaire promotion. Les Romains n'ont guère le choix. Hyrcan II est prisonnier de l'ennemi et le reste de la famille des Hasmonéens semble peu animé de sentiments proromains. Un changement de dynastie paraît donc souhaitable. Cependant, la nomination d'Hérode n'est pas sans poser de sérieux problèmes : quelle sera pour les Juifs la légitimité d'un souverain désigné par les Romains ? Le choix d'Hérode comme roi suppose également une séparation des pouvoirs entre le souverain et le grand prêtre, qui ne seront plus une seule et même personne comme au temps des Hasmonéens. Hérode, qui n'appartient pas à une ancienne famille sacerdotale, ne pourra jamais prétendre exercer la grande prêtrise.

À l'issue de la séance du Sénat, Hérode est conduit en grande pompe par Marc Antoine, Octavien, les consuls et le cortège des sénateurs jusqu'au Capitole où, après les sacrifices d'usage offerts à Jupiter, le texte du décret du Sénat, gravé sur une tablette de bronze, est consacré dans le sanctuaire. Hérode y est officiellement nommé « roi allié et ami du peuple romain ». Il lui reste encore à conquérir son royaume.

À LA CONQUÊTE DE SON ROYAUME

L'année suivante, Hérode débarque en Orient, où l'attendent ses troupes : des Juifs, des mercenaires et bientôt aussi des soldats romains qui viennent le soutenir. Volant de succès en succès, il s'empare de la Galilée puis de l'Idumée, parvenant à encercler Jérusalem. Excellent guerrier, Hérode sait aussi habilement manier l'art de la propagande : il laisse entendre que Dieu l'a choisi et le protège dans sa conquête du trône.

Hérode lance l'assaut final au printemps 37 avant notre ère. Il est aidé par des troupes romaines placées sous le commandement du gouverneur de Syrie, Caius Sosius. Il fait face à une âpre résistance, mais s'avance irrémédiablement vers Jérusalem. Antigone Mattathias abandonne la ville pour aller se réfugier avec ses soldats sur le mont du Temple, plus facile à défendre. Hérode donne alors l'ordre d'abattre tous les arbres des environs afin de construire trois gigantesques plateformes. Puis, laissant ses hommes à l'ouvrage, il s'absente quelques jours, le temps d'aller se marier à Samarie avec Mariamne l'Hasmonéenne, petite-fille d'Hyrcan II et nièce d'Antigone Mattathias. La jeune fille, d'une rare beauté selon Flavius Josèphe,

aurait enflammé le cœur d'Hérode. On veut bien le croire, mais là n'est pas la motivation première du roi. Son mariage revêt d'abord un intérêt dynastique : vu par ses détracteurs comme un « demi-juif », en raison de la judaïsation récente de sa famille, Hérode veut compenser son manque de légitimité en se rattachant à la lignée des Hasmonéens. Et ce n'est pas un hasard si le roi se marie en plein siège de Jérusalem. L'union avec Mariamne s'inscrit dans sa stratégie de conquête du pouvoir : elle a pour fin de le rendre plus acceptable aux yeux de l'élite juive, notamment sadducéenne, qui a accordé son soutien à Antigone Mattathias.

Malgré les efforts des assiégés pour incendier les machines de siège, les troupes d'Hérode et de Sosius parviennent à franchir la muraille extérieure du mont du Temple, au bout de cinq mois. Le sanctuaire tombe quinze jours plus tard.

Antigone Mattathias décide alors de se rendre. Il va se jeter aux pieds de Sosius, et non d'Hérode dont il sait qu'il ne peut espérer la vie sauve. Le gouverneur romain le fait prisonnier et l'envoie à Marc Antoine, malgré les protestations d'Hérode qui voudrait le faire exécuter sur le champ.

Un autre sujet oppose le roi à Sosius : le Romain entend récompenser ses hommes en livrant la ville au pillage, mais Hérode lui rétorque qu'il ne veut pas d'un amas de ruines pour capitale. Un accord est finalement trouvé : Hérode rachète le sac de Jérusalem. Il s'engage à dédommager les soldats romains en versant à chacun l'équivalent de la somme qu'il aurait pu tirer du pillage. Enfin, il offre un important pot-de-vin à Sosius, provoquant un étonnant retournement de situation. Selon le scénario voulu par Hérode, le Romain accepte de faire consacrer dans le Temple, en son propre nom, une couronne d'or en remerciement au dieu des Juifs. La portée symbolique du geste est remarquable : elle vise à accréditer l'idée que l'Empire romain a été voulu par Dieu pour apporter la paix aux Juifs. Par la même occasion, Hérode apparaît comme un libérateur et un pacificateur, non comme le simple supplétif d'un conquérant étranger.

LE MAÎTRE DE JÉRUSALEM

Devenu maître de Jérusalem, Hérode fait arrêter et exécuter les opposants les plus notoires. Il purge le Sanhédrin en éliminant quarante-cinq de ses soixante-dix membres. De nombreuses personnalités sont mises à mort, surtout parmi les Sadducéens, mais on compte sans doute aussi quelques victimes chez les Pharisiens, bien que leur chef, Saméas, soit épargné. L'épuration répond également à des motivations économiques. Hérode fait confisquer les biens des

condamnés : or, argent, meubles de valeur et objets précieux affluent au palais, remettant bien opportunément à flot les finances d'Hérode mises à mal par le rachat du pillage de Jérusalem.

Le roi ne conserve pas longtemps le fruit de ces expropriations : il en remet le montant à Marc Antoine qu'il va trouver à Antioche pour le supplier de faire exécuter Antigone Mattathias. Au début, Marc Antoine rechigne, mais il finit par se laisser persuader par les cadeaux d'Hérode : il accepte de faire trancher la tête d'Antigone Mattathias, pour le plus grand soulagement de son « ami ».

L'année 37 avant notre ère voit donc se réaliser les ambitions d'Hérode. C'est pourquoi le roi célèbre cette date qui correspond à l'an 3 de son règne, inauguré à Rome en 40. Plusieurs monnaies frappées par Hérode sont datées de cet « an 3 » afin de commémorer le début de la domination effective du souverain sur la Judée, après la prise de Jérusalem. L'affichage de l'an 3 permet de célébrer la victoire totale d'Hérode, mais aussi d'annuler officiellement le règne d'Antigone Mattathias (40-37 avant notre ère) considéré comme illégitime.

Hérode régnera sur la Judée jusqu'à sa mort, en 4 avant notre ère. Son royaume sera alors partagé entre trois de ses fils par Octavien, devenu entre-temps l'empereur Auguste. Les Hérodiens seront pendant encore trois générations les fidèles collaborateurs de Rome au Proche-Orient. Arrière-petit-fils d'Hérode, Agrippa II participera à la répression de la Grande Révolte juive, en 70, qui verra la destruction du Temple. Considéré comme un bon serviteur par les Romains, Hérode laissera de lui une image très noire, autant dans la tradition juive que dans la tradition chrétienne.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BRAUND David C., *Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship*, Londres, Croom Helm, 1984.
- KOKKINOS Nikos, *The Herodian Dynasty : Origins, Role in Society and Eclipse (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, suppl. 30)*, Sheffield, JSOT Press, 1998.
- RICHARDSON Peter, *Herod : King of the Jews and Friend of the Romans*, Édimbourg, T&T Clark, 1996.
- SCHALIT Abraham, *König Herodes : Der Mann und sein Werk*, Berlin, W. de Gruyter, 1969 ; réédition 2001.

Voir aussi

164 avant notre ère ; 142/141 avant notre ère

Christian-Georges SCHWENTZEL

33 DE NOTRE ÈRE

La mort de Jésus

À l'époque du préfet Ponce Pilate, Jésus est crucifié à Jérusalem pendant les festivités de la Pâque en tant qu'agitateur politique. La mort de Jésus a été lourde de conséquences pour les relations entre chrétiens et Juifs au cours des siècles suivants, l'accusation de « déicide » étant l'une des plus tenaces de l'antijudaïsme chrétien.

QUESTIONS DE CHRONOLOGIE

Dans l'Antiquité, il existait plusieurs traditions concernant la date de la mort de Jésus. Au début du III^e siècle, Tertullien écrit que Jésus « a souffert » la quinzième année du règne de Tibère, qui correspond à l'an 29, Jésus étant âgé alors de 30 ans (*Contre les Juifs* VIII, 16). Parallèlement à cette chronologie courte de la vie de Jésus, les auteurs chrétiens en connaissent aussi une longue, selon laquelle Jésus serait mort à l'âge de 33 ou 34 ans. La date du 25 mars de l'an 29 a été retenue par l'Église de Rome. En revanche, pour l'Église d'Alexandrie et, par la suite, pour l'Église byzantine, Jésus serait mort le 23 mars de 31. Cette date est attestée pour la première fois dans les *Chronographies* de Julius Africanus, au III^e siècle (chez Eusèbe, *Démonstration évangélique* VIII, 2, 53). La date du 3 avril de l'an 33 a été avancée sur la base de calculs astronomiques par le franciscain anglais Roger Bacon au XIII^e siècle. Certains savants modernes acceptent la proposition de Bacon, d'autres préfèrent la date du 7 avril de l'an 30. Pour d'autres historiens encore, ces tentatives de fixer la date de la crucifixion sur des bases astronomiques sont futiles. Il n'y a donc pas de certitude quant à la date de la mort de Jésus.

LES SOURCES, LES FAITS ET LE CONTEXTE HISTORIQUE

Les données historiques certaines concernant la mort de Jésus, que l'on peut tirer des seules sources relatant les événements, à savoir les

Évangiles, se réduisent à peu de choses : Jésus a été crucifié sous le préfet romain Ponce Pilate, à Jérusalem, pendant la célébration de la Pâque, en tant qu'agitateur politique, comme l'indique la désignation de « roi des Juifs » figurant sur un écriteau placé sur la croix. La mort de Jésus est mentionnée aussi dans un passage, fortement soupçonné d'interpolation, des *Antiquités juives* de l'historien juif du I^{er} siècle Flavius Josèphe, et dans les *Annales* de l'historien romain Tacite. Outre Pilate (préfet de Judée entre 26 et 36), les personnages historiques que les Évangiles mettent en relation avec la mort de Jésus sont les grands prêtres Caïphe et Hanne et le tétrarque de Galilée, Hérode Antipas. La mort de Jésus se situe à une période de forte tension entre la population juive et le pouvoir de Rome, qui administrait directement la Judée depuis l'an 6 de notre ère. Au début de son mandat, Pilate, que son contemporain Agrippa I^{er} décrit comme un homme dur et impitoyable, provoque la réaction du peuple lorsqu'il décide de faire entrer à Jérusalem la garnison romaine en arborant les vexilles (étendards) avec l'image de l'empereur, ce qui était offensant pour la sensibilité religieuse juive. Un autre incident se produit à cause de la décision du préfet d'utiliser l'argent du trésor du Temple pour bâtir un aqueduc à Jérusalem. En outre, selon l'évangile de Luc, Pilate avait mis à mort des Galiléens qui étaient en train d'offrir un sacrifice dans le Temple. Des émeutes avaient éclaté aussi parmi les Samaritains. Pilate avait dispersé dans le sang un rassemblement de Samaritains au pied du mont Garizim, inspiré par un pseudo-messie. L'évangile de Marc mentionne également une émeute de rebelles juifs, pendant laquelle on avait commis un assassinat. Des responsables, parmi lesquels Barrabas, avaient été arrêtés à la suite de cette révolte.

Les événements de l'arrestation et de l'exécution capitale de Jésus se situent donc dans ce contexte d'attentes eschatologiques, de conflits entre les différentes mouvances du judaïsme, de provocations de la part de l'autorité romaine, d'émeutes suscitées par des rebelles et de répressions, mais aussi de recherche d'un *modus vivendi* entre l'occupant et la classe dirigeante juive.

LA RESPONSABILITÉ DE LA MORT DE JÉSUS

Dans le document probablement le plus ancien du Nouveau Testament, la première lettre aux Thessaloniciens (vers 53 de notre ère), Paul affirme que les Juifs « ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes ». Les Évangiles, qui ont été rédigés au moins quarante ans après les faits et qui gardent la mémoire des premières générations des sectateurs de Jésus, minimisent le rôle de Pilate dans l'affaire de la crucifixion et attribuent la responsabilité de la mort de Jésus aux chefs juifs de Jérusalem, comme dans le célèbre passage de

Matthieu 27, 22-23 : « Pilate prit de l'eau et se lava les mains en présence de la foule, en disant : "Je suis innocent de ce sang. C'est votre affaire !" Tout le peuple répondit : "Nous prenons son sang sur nous et sur nos enfants" ». Dans son discours à l'occasion de la Pentecôte, Pierre étend cette responsabilité à l'ensemble d'Israël. La parabole évangélique des vignerons meurtriers va dans le même sens. Si, chez Marc et Luc, les vignerons sont identifiés avec les scribes et les grands prêtres, chez Matthieu il s'agit de tout le peuple, qui sera puni et perdra l'élection et l'héritage du royaume de Dieu. La responsabilité collective des Juifs est encore plus évidente dans le quatrième évangile (Jean), notamment dans le récit de la Passion.

Les Évangiles reflètent un contexte historique différent par rapport à celui des années 30 du I^{er} siècle de notre ère. Les tentatives de la part de leurs auteurs de minimiser la responsabilité des autorités romaines dans la condamnation de Jésus doivent être comprises aussi à la lumière de la situation politique en Judée après la défaite juive dans la guerre contre les Romains et la chute du Temple (70). Compte tenu de la catastrophe à laquelle la révolte avait conduit, les membres du mouvement de Jésus avaient tout intérêt à se désolidariser de la cause des combattants juifs. Le récit par les auteurs chrétiens de la fuite de l'Église de Jérusalem à Pella avant la destruction de la ville (épisode dont l'historicité est mise en doute) répond à cette même exigence.

LES JUIFS DÉICIDES : LE MYTHE ET SES DÉVELOPPEMENTS

Certains savants et théologiens chrétiens de la seconde moitié du XX^e siècle, tout en reconnaissant l'influence des textes fondateurs de la tradition chrétienne dans la construction de l'antijudaïsme de l'Église, ont souligné le caractère intra-juif de la polémique menée par les auteurs des Évangiles, eux-mêmes des Juifs. Les cibles polémiques des évangélistes ne seraient pas les Juifs en général, mais des groupes et des courants du judaïsme du I^{er} siècle en opposition au groupe des sectateurs de Jésus. Si cela est vrai d'un point de vue historique, il faut néanmoins reconnaître que les auteurs chrétiens des générations successives ont lu les récits évangéliques de la Passion de Jésus selon une perspective théologique et polémique. Pour eux, les Juifs mentionnés dans les Évangiles coïncidaient avec le peuple juif tout court : non seulement avec les Juifs de l'époque de Jésus, mais aussi avec les Juifs qui étaient leurs contemporains, qui furent donc considérés comme coresponsables de la mort de Jésus. Les Juifs, ainsi que les « païens », devinrent l'« autre » nécessaire à la construction de l'identité religieuse de ceux qu'on commençait à appeler « chrétiens », une appellation qui apparaît pour la première fois à Antioche, selon le

témoignage des Actes des Apôtres. La présence de plus en plus importante d'individus d'origine non juive dans le groupe des sectateurs de Jésus ainsi que la progressive conscience d'une séparation entre les Juifs et les chrétiens ont certainement favorisé l'interprétation du mot « Juifs » dans les Évangiles comme se référant à l'ensemble du peuple juif, et conduit à accentuer la responsabilité juive dans la mort de Jésus.

Au II^e siècle, les chrétiens commencent à s'auto-définir en tant que « véritable Israël », l'Israël spirituel qui remplace l'Israël « selon la chair ». Parallèlement s'élabore le mythe des Juifs déicides. Ces deux éléments se trouvent clairement exprimés chez Méliton, évêque de Sardes, en Asie Mineure, durant la seconde moitié du II^e siècle. Dans son homélie en grec *Sur la Pâque*, Méliton d'une part expose une théologie de la substitution (« le peuple fut rendu vain quand l'Église fut édifiée »), d'autre part accuse les Juifs d'avoir tué Jésus (« Le maître est outragé. Le Dieu est tué. Le roi d'Israël périt par la main d'Israël ! »).

Par la suite, le motif des Juifs déicides est devenu un lieu commun de l'antijudaïsme chrétien aussi bien dans l'Occident latin que dans l'Orient grec, et a eu des conséquences néfastes sur la vie des communautés juives dans les sociétés chrétiennes à partir du Moyen Âge. L'« accusation de sang », c'est-à-dire l'accusation selon laquelle les Juifs auraient pratiqué un meurtre rituel afin d'utiliser le sang d'un chrétien pour préparer les azymes, est un développement de l'accusation d'avoir tué Jésus, le sacrifice d'un enfant chrétien de la part des Juifs étant, dans l'imaginaire chrétien, une répétition du meurtre de Jésus. Cette accusation a joué un rôle décisif dans la construction de l'image du Juif comme figure diabolique et constituant une menace incessante pour les chrétiens.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COHEN Jeremy, *Christ Killers. The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*, New York, Oxford University Press, 2007.
- DEPUYDT Leo, « The Date of Death of Jesus of Nazareth », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, no 3, 2002, p. 466-480.
- JESI Furio, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Turin, Bollati Boringhieri, 2007.
- NOTHAFT C. Philipp E., *Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200-1600)*, Leyde, Brill, 2012.

Pierluigi LANFRANCHI

VERS 35 DE NOTRE ÈRE

La conversion de la famille royale d'Adiabène

Durant les années 30 du 1^{er} siècle de notre ère, la famille royale du petit royaume d'Adiabène se convertit au judaïsme. La reine Hélène résida longtemps à Jérusalem, où elle devint un personnage de premier plan. Dans le récit de l'historien Flavius Josèphe, on trouve le reflet des débats de l'époque autour de la conversion et de la circoncision.

UN PETIT ROYAUME DE MÉSOPOTAMIE

L'ancienne Adiabène était une région de la Mésopotamie, située entre le Grand Zab et le Petit Zab, deux affluents du haut Tigre. Sa capitale était Arbèles (actuelle Erbil dans le Kurdistan irakien). L'Adiabène était un royaume vassal de l'Empire parthe, régi par une dynastie locale. À l'époque de l'empereur Claude, sous le règne d'Izatès (36-60 de notre ère), qui se convertit au judaïsme, l'Adiabène joua un rôle important dans les luttes dynastiques des Parthes et dans les guerres entre ces derniers et les Romains. Sur le plan culturel, le pays possédait des traditions sémitiques, qui, à partir de l'époque hellénistique, subirent l'influence des cultures grecque et iranienne. La présence de communautés juives en Adiabène est attestée avant le 1^{er} siècle de notre ère, même si son origine exacte est difficile à établir. Elle devint plus importante avec la conversion de la famille royale. Le Talmud babylonien mentionne des Sages actifs en Adiabène : un certain Jacob (Baba Batra 26b) et deux rabbins anonymes (Mo'ed Qatan 28a et Niddah 21b). Quant au Talmud de Jérusalem, il relate qu'une *halakhah* (un point d'interprétation de la loi juive) fut établie à Arbèles par un certain Mar 'Uqba (Sotah 4, 3). À partir de ce

Le tombeau des Rois, à Jérusalem (1910)



Le tombeau, identifié avec celui de la reine Hélène d'Adiabène et de sa famille, se trouve dans le quartier Sheikh Jarrah, au nord de la vieille ville. Il fait partie du domaine national français en Terre sainte.

passage, certains savants ont supposé l'existence à Arbèles d'une école rabbinique.

LA CONVERSION DES ROIS D'ADIABÈNE CHEZ FLAVIUS JOSÈPHE ET DANS LES SOURCES RABBIQUES

La conversion de la famille royale d'Adiabène est racontée par Flavius Josèphe dans ses *Antiquités juives* (XX, 34-53). Le roi Monobaze Ier et la reine Hélène, sa sœur et épouse, ont un enfant appelé Izatès qui devient le favori du couple royal. Pour être soustrait à l'envie de ses frères, Izatès est envoyé dans le sud de la Mésopotamie, où il rencontre un marchand juif, Ananias, qui avait enseigné le judaïsme aux femmes du harem du roi local. Ananias apprend à Izatès « à vénérer Dieu selon la tradition ancestrale des Juifs ». Lorsqu'Izatès rentre à Arbèles pour succéder à son père, il découvre que sa mère a également reçu des enseignements de la part d'un autre Juif et qu'elle suit les lois juives. Izatès voudrait être circoncis pour devenir « définitivement juif ». Hélène cherche à le dissuader pour des raisons politiques : si les sujets découvraient sa

conversion, ils ne toléreraient pas que leur roi pratique des rites étrangers. Ananias partage l'avis d'Hélène, tandis qu'Éléazar, un maître de la Loi venu de Galilée, persuade avec succès Izatès de se faire circoncire. Les craintes d'Hélène et d'Ananias ne se réalisent pas et, même dans les moments de danger, Izatès et ses fils trouvent toujours un moyen de se sauver, ce qui amène Flavius Josèphe à tirer cette morale de l'histoire : « Dieu montra que ceux qui ont le regard fixé sur lui et qui ont confiance seulement en lui obtiennent toujours la récompense de leur piété. »

Entre 44 et 46, Hélène décide de visiter Jérusalem pour offrir des sacrifices au Temple. Izatès est favorable à l'initiative de sa mère et lui donne une grande quantité d'argent, avec lequel la reine achète du blé à Alexandrie et des figues à Chypre pour soulager la population de Jérusalem frappée par la famine (la même dont il est question dans Actes des Apôtres 11, 28-30). Izatès envoie aussi de l'argent pour aider la ville. On trouve peut-être une allusion à la générosité de la famille royale d'Adiabène dans un passage de la Tosefta, une compilation de la Loi parallèle à la Mishnah, et contemporaine de celle-ci (Pe'ah 4, 18). Izatès envoie à Jérusalem cinq de ses fils pour qu'ils y apprennent la langue et la culture du pays. Flavius Josèphe écrit qu'Hélène, Monobaze et un autre membre de la famille d'Izatès possédaient des palais à Jérusalem, et que leur évergétisme leur valait un grand respect de la part des habitants. Les sources rabbiniques décrivent Hélène comme une femme très pieuse, menant une vie scrupuleusement conforme à la *halakhah* (l'interprétation de la Loi) rabbinique (ce qui est quelque peu anachronique). Selon la Mishnah, Monobaze aurait fait recouvrir d'or les manches des récipients utilisés au Temple le jour de Kippour. Hélène aurait offert un chandelier d'or qui ornait la porte du Sanctuaire et une tablette d'or avec les versets concernant la femme soupçonnée d'adultère (*sotah*).

Impressionné par l'exemple de son frère Izatès, Monobaze décide lui aussi de se convertir au judaïsme avec sa famille, suscitant la colère des notables du royaume, qui promettent une grande somme d'argent d'abord au roi des Arabes Abias puis au roi des Parthes Vologèse pour qu'ils mènent une guerre contre l'Adiabène. Mais Izatès remporte la victoire sur l'un et sur l'autre. Un écho de la circoncision des deux frères se trouve aussi dans les commentaires midrashiques (Genèse Rabbah 46, 11). Des membres de leur famille prennent part à la guerre contre les Romains du côté des Juifs de Jérusalem (*Guerre des Juifs*, II, 520 et VI, 357).

À l'âge de 55 ans, Izatès meurt en laissant 24 fils et 24 filles. Son frère Monobaze lui succède. Après la mort d'Hélène, survenue peu de temps après celle de son fils, Monobaze II envoie à Jérusalem les ossements des deux défunts pour qu'ils soient enterrés dans « les trois

pyramides que sa mère avait fait bâtir à une distance de trois stades de la ville de Jérusalem ». Les monuments d'Hélène sont mentionnés par Flavius Josèphe aussi en tant que points de repère dans la géographie urbaine de Jérusalem (*Guerre des Juifs*, V, 55, 119, 147).

Le monument appelé Qobour el-Molouk (« le tombeau des rois »), qui se trouve à 700 m au nord des murailles de la vieille ville de Jérusalem, dans la propriété du consulat français, a été identifié comme le mausolée de la famille royale d'Adiabène. En 1865, Félicien de Saulcy, qui identifia le monument avec le tombeau du roi David, y découvrit un sarcophage intact avec une inscription en araméen contenant le nom d'une reine dénommée Saddan. Le monument est constitué d'une pièce principale creusée dans une falaise rocheuse sur laquelle donnent des chambres latérales avec des niches pour accueillir les corps. L'hypogée (tombe souterraine) est précédé par une cour à ciel ouvert. Les façades, qui rappellent celles des palais, sont constituées d'un porche soutenu par deux colonnes et sont décorées selon la tradition grecque (ordre dorique et corinthien, motifs de vives, de grenades, de cédrats, de feuillages, de patères et d'autres objets). Les pyramides ou plus probablement les obélisques qui, selon Flavius Josèphe, surmontaient les tombeaux ont disparu.

DEVENIR JUIF AU I^{er} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Le récit de Flavius Josèphe concernant la famille royale d'Adiabène a retenu l'attention des historiens parce qu'il pose deux questions importantes pour la société juive du I^{er} siècle : celle de la conversion des Gentils et celle du prosélytisme.

Au I^{er} siècle, il n'existait pas d'autorité commune à l'ensemble des communautés juives, capable d'imposer des règles univoques pour l'adhésion des non-Juifs au judaïsme. Le récit de Flavius Josèphe témoigne de cette situation lorsqu'il présente les positions d'Ananias et d'Éléazar : pour le premier, le roi possède le statut de prosélyte – et non simplement celui de « craignant Dieu », de sympathisant – sans avoir besoin d'être circoncis, tandis que, pour le second, la circoncision est indispensable pour devenir juif à part entière. Certains historiens ont interprété la position plus « laxiste » d'Ananias comme motivée moins par des raisons religieuses que par des raisons de pragmatisme politique. D'autres ont mis en parallèle le débat entre Ananias et Éléazar avec celui entre Rabbi Joshua et Rabbi Éliézer dans le Talmud de Babylone (Yebamot 46a). Selon Rabbi Joshua, pour avoir le statut de prosélyte, seul le bain rituel est nécessaire, tandis que, pour Rabbi Éliézer, seule la circoncision l'est. Mais, pour la majorité des Sages, conclut le passage du Talmud, les deux rites sont indispensables. On a aussi rapproché la discussion entre Ananias et

Éléazar de la dispute d'Antioche, qui opposa Paul et Barnabé aux gens venus de Judée au sujet de la nécessité ou non de circoncire les non-Juifs qui voulaient rejoindre la communauté des sectateurs de Jésus (Actes des Apôtres 15) ; ou encore de la polémique de Philon contre les allégoristes. Philon, tout en prônant une circoncision « éthique » – le renoncement aux passions – venant s'ajouter à la circoncision physique, critique la position des allégoristes qui amènerait à négliger cette dernière (*La Migration d'Abraham* 92). Même s'il donne aux Gentils le statut de prosélytes sur la seule base de la circoncision éthique, Philon pense qu'ils ne sont pas dispensés de l'obligation de la circoncision réelle une fois qu'ils sont rentrés dans la communauté juive (*Questions sur l'Exode* II, 2).

Les savants qui supposent l'existence au I^{er} siècle d'un prosélytisme actif de la part des Juifs présentent Ananias et Éléazar comme des missionnaires. La littérature juive en langue grecque (par exemple le roman de *Joseph et Aséneth*, composé probablement en Égypte au I^{er} siècle de notre ère) reflèterait les arguments utilisés par les missionnaires juifs pour persuader les Gentils de se convertir. Mais l'idée d'un prosélytisme juif qui aurait servi de modèle à celui des sectateurs de Jésus a été fortement critiquée, de même que la fonction missionnaire de la littérature judéo-hellénistique, qui s'adresse plutôt à un public juif.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GOODMAN Martin, *Mission and Conversion : Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- MARCIAK Michał, *Izates, Helena, and Monobazos of Adiabene : A Study on Literary Traditions and History*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014.
- MARCIAK Michał, *Sophene, Gordyene, and Adiabene. Three Regna Minora of Northern Mesopotamia Between East and West*, Leyde, Brill, 2017.

Voir aussi
1965

Pierluigi LANFRANCHI

38 DE NOTRE ÈRE

Massacre à Alexandrie

L'an 38 de notre ère marque, à Alexandrie, le premier massacre d'une communauté juive de diaspora qui soit historiquement attesté ; il s'agit peut-être même du premier dans l'absolu. Les causes du massacre semblent avoir été avant tout politiques et non religieuses.

LES ÉVÉNEMENTS DE L'ÉTÉ 38

Au cours de l'été de l'an 38 de notre ère, Alexandrie, ancienne capitale du royaume lagide d'Égypte et deuxième plus grande ville de la Méditerranée après Rome, fut le théâtre d'un déchaînement de violence contre la population juive de la ville. Ces événements nous sont connus grâce à Philon d'Alexandrie (20 avant notre ère-45 de notre ère environ), qui était à la fois un notable de la communauté et un philosophe et qui en livre un récit aussi détaillé que, malheureusement, partial, dans le *Contre Flaccus*, un texte qui dénonce l'inaction de Flaccus, le gouverneur romain (ou préfet) d'Égypte d'alors.

L'événement déclencheur semble avoir été la visite dans la ville d'Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode, que l'empereur Caligula venait de nommer roi et qui fit escale à Alexandrie lors de son retour de Rome vers la Syrie. D'après Philon, la visite d'Agrippa aurait été très discrète, ce qui est peu crédible puisque, peu de temps après, la population non juive d'Alexandrie se livra dans le gymnase de la ville à une parodie de cérémonie de réception, au cours de laquelle on fit tenir le rôle d'Agrippa à un simple d'esprit. Flaccus ayant laissé faire, la foule se rassembla peu après au théâtre pour lui voter des honneurs puis, dans la foulée, se rendit dans les synagogues de la ville et les profana en y érigeant des statues impériales. Peut-être à la suite d'une riposte juive, Flaccus publia peu après un décret dont la teneur précise est malaisée à restituer, tant Philon reste évasif, mais dont le but semble avoir été de clarifier le statut légal des Juifs dans la cité, dans un sens qui leur était défavorable.

S'ensuivit un regain de violences : d'après Philon, alors que les Juifs, à l'époque, habitaient dans toute la ville, la foule les expulsa de quatre de ses quartiers, les reléguant de force dans une partie précise du cinquième, en bordure de mer. Puis les émeutiers se livrèrent au pillage des maisons et des échoppes dont les propriétaires avaient été expulsés. Tandis que ceux pour qui parents ou amis acceptaient de verser une rançon étaient relâchés, des Juifs surpris au marché ou aperçus ailleurs dans la ville étaient frappés ou tués, des familles entières brûlées, et des femmes soupçonnées d'être juives contraintes à manger du porc pour vérifier leur identité. Comme souvent pour la période antique, il est malheureusement impossible d'estimer le nombre de victimes, ni même d'évaluer leur proportion par rapport à la taille de la communauté. Trente-huit des membres du conseil des Anciens de la communauté juive furent traînés, enchaînés, au théâtre, où ils furent frappés à coups de fouet, un type de châtiment expressément réservé aux non-citoyens. Il semblerait que les Juifs aient cherché à se défendre (Philon s'évertue à réfuter des rumeurs de saisies d'armes dans les maisons), mais sans succès.

Au moment de l'arrestation de Flaccus sur l'ordre de Caligula, qui eut lieu, selon Philon, au moment de la fête des Tabernacles (donc en octobre 38), les Juifs avaient retrouvé un toit, mais certains des membres du conseil étaient toujours en prison et leurs synagogues inutilisables. C'est donc sur la plage que les Juifs rendirent grâce à leur Dieu de la chute de leur ennemi (même si les causes de celle-ci étaient sans rapport avec les événements concernant les Juifs).

En examinant la symbolique des gestes ainsi que celle des lieux ayant servi de cadre aux exactions, il semble que ce soit la question du statut légal des Juifs dans la ville d'Alexandrie qui ait été au cœur des tragiques événements de 38. Pour en comprendre les enjeux, il faut revenir en arrière.

LE STATUT DES JUIFS À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

La communauté juive d'Alexandrie prétendait remonter à la fondation même de la cité par Alexandre le Grand, en 332 avant notre ère. En termes historiques, la présence d'un groupe organisé de Juifs à Alexandrie semble dater de la seconde moitié du III^e siècle avant notre ère au plus tard. En effet, une inscription datant du règne de Ptolémée III (246-221) atteste l'existence d'un édifice religieux spécifique aux Juifs d'Égypte, une *proseuchè* (ou « maison de prières »), dans la petite localité de Schédia, dans le Delta, qui doit reproduire un modèle alexandrin antérieur.

Il est probable que le premier groupe organisé de Juifs installés à

Alexandrie consistât en une garnison composée de soldats et de leurs familles. Dans la seconde moitié du II^e siècle, tout ou partie des Juifs d'Alexandrie étaient organisés en *politeuma*. Un *politeuma* était une structure légale officielle offrant à un groupe d'étrangers servant comme soldats ainsi qu'à leurs familles un cadre de semi-autonomie interne. Comme on le sait grâce à des documents relatifs à un *politeuma* de Juifs à Hérakléopolis, en Moyenne-Égypte, les *politeumata* jouissaient de leurs propres instances dirigeantes, habilitées à rendre une justice d'arbitrage en fonction de leur propre droit coutumier (en fait, à l'exception notable du droit familial, le droit appliqué à Hérakléopolis suivait le droit grec en vigueur en Égypte).

Le *politeuma* des Juifs d'Alexandrie survécut à la conquête romaine de l'Égypte en 31 avant notre ère, perdant son caractère militaire pour devenir une entité strictement communautaire et religieuse. L'ethnarque des Juifs, les archontes et le conseil des Anciens dont parle Philon à l'occasion des exactions de 38 sont certainement ceux du *politeuma*.

En définitive, les Juifs installés en Égypte, à Alexandrie ou ailleurs en Basse et Moyenne-Égypte jouissaient, à l'époque hellénistique, d'un statut privilégié. Ils faisaient partie intégrante des « Hellènes », la minorité coloniale regroupant les descendants d'immigrés venus de tout le bassin méditerranéen et du Proche-Orient s'installer en Égypte et travailler au service du roi. À Alexandrie même, bien que n'étant pas citoyens, les Juifs, soit comme Hellènes, soit comme membres du *politeuma*, faisaient partie de la minorité privilégiée, et la brillante production littéraire qu'ils nous ont léguée atteste de leur bonne intégration dans la société grecque de la ville, dont ils adoptèrent le mode de vie et la formation intellectuelle et littéraire, tout en préservant leur identité religieuse.

C'est ainsi en Égypte que la Bible hébraïque fut traduite en grec. Cette entreprise stimula une floraison d'auteurs juifs alexandrins, qui, dès la fin du III^e siècle avant notre ère, s'employèrent à en reprendre divers thèmes dans des formes littéraires grecques, ou bien à la commenter à l'aune de la philosophie grecque, ou encore à relater l'histoire légendaire de sa traduction. En particulier, les philosophes juifs d'époque hellénistique pavèrent la voie à l'œuvre monumentale de Philon d'Alexandrie, dont un impressionnant corpus d'œuvres a été préservé par la tradition chrétienne : Philon y commente les livres bibliques à l'aune de la philosophie platonicienne et stoïcienne.

LES ÉVOLUTIONS LIÉES À LA TRANSFORMATION DE L'ÉGYPTE EN PROVINCE ROMAINE

En balayant les structures socio-légales héritées de l'époque lagide,

la conquête romaine catalysa les tensions. Le nouveau régime fiscal mis en place par l'administration romaine à partir de 24/23 avant notre ère supprimait le statut des Hellènes pour instaurer trois statuts fiscaux reposant sur des critères à la fois juridiques et culturels à travers tout le pays. Les citoyens des trois cités du pays, dont Alexandrie, étaient exemptés de la *laographia*, la capitation ou impôt personnel ; une catégorie de « métropolités » regroupant les élites urbaines hellénisées établies dans les capitales régionales fut créée, qui donnait droit à un versement de l'impôt à taux réduit, tandis que le reste de la population, regroupé dans la catégorie des « Égyptiens », payait à taux plein. Le statut des citoyens comme des métropolités était lié à une éducation grecque, dispensée dans le cadre du gymnase, et devint vite héréditaire.

Au milieu de ces remaniements, il semble que le statut du *politeuma* des Juifs d'Alexandrie dans la cité soit resté flou, et ce d'autant qu'Alexandrie était, depuis les Lagides, amputée des institutions normales d'une cité grecque (magistrats et conseil), les magistrats du gymnase y faisant office de représentants officiels par défaut. C'est dans ce contexte que s'inscrit la visite d'Agrippa au cours de l'été 38. En lisant Philon entre les lignes, on comprend qu'Agrippa fut reçu en grande pompe par les représentants du *politeuma* des Juifs, qui profitaient ainsi de l'occasion pour se poser en égaux des autorités de la cité. Les exactions qui suivirent prouvent que les citoyens alexandrins y virent une provocation et cherchèrent à imposer une bonne fois pour toutes la primauté de la cité. Ainsi, les points de rassemblement des émeutiers (le gymnase et le théâtre) étaient les lieux mêmes d'expression de l'identité civique d'Alexandrie, tandis que l'expulsion des Juifs de quatre des quartiers de la ville et l'investissement des synagogues semblent refléter la volonté des émeutiers de marquer une division de l'espace urbain entre citoyens alexandrins et Juifs. Il semble en effet que la zone située en bordure de mer à laquelle les Juifs furent un temps confinés correspondît au lieu d'établissement d'origine du *politeuma* des Juifs.

C'est l'empereur Claude qui, par un édit de 41 de notre ère, clarifia la situation : le texte rejette les prétentions juives à l'égalité de statut, mais enjoint aux citoyens de respecter les droits des Juifs, notamment en matière religieuse. Cependant, ces événements marquent un arrêt momentané du rayonnement culturel de la communauté juive d'Alexandrie, la plus brillante de la Méditerranée antique. Philon est ainsi le dernier auteur juif alexandrin qui nous soit connu. La communauté juive d'Alexandrie semble avoir disparu lors des soulèvements de la diaspora de 116-117 de notre ère, mais son héritage culturel survécut partiellement grâce à la tradition chrétienne.

Quant aux tragiques événements de l'an 38, ils marquèrent la mémoire tant des Juifs que des Grecs de la ville. L'hostilité de ces derniers envers les Juifs se mêle ainsi à un fort sentiment de victimisation de la part des empereurs romains, qui s'exprime dans un genre littéraire qui ne nous est connu que par des papyrus, les Actes des martyrs païens d'Alexandrie, qui reprennent sur un mode fictionnel et fortement déformé des minutes de procès de leaders alexandrins devant les empereurs romains (de Claude à Caracalla). Dans l'Acte relatif à l'empereur Claude, les leaders alexandrins reprochent à celui-ci d'accorder ses faveurs aux Juifs plutôt qu'aux Alexandrins. Du côté des Juifs, certains chercheurs modernes pensent que le troisième livre des Maccabées, dont l'intrigue est ostensiblement située à l'époque lagide, commémore en réalité, de façon voilée, ou, plutôt, exorcise le massacre de 38. En effet, il y est question d'un massacre, mais dont les Juifs d'Égypte réchappent de justesse. Il est possible que, sur le modèle de Hanoukka et de Pourim, les Juifs d'Alexandrie aient, pour un temps au moins, perpétué le souvenir du massacre en en célébrant la fin heureuse (en l'occurrence, la chute finale de leur ennemi Flaccus).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

GAMBETTI Sandra, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews : A Historical Reconstruction*, Leyde/Boston, Brill, 2009.

GRUEN Erich S., *Diaspora : Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Joseph, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, Puf, 1997.

Voir aussi

285-275 avant notre ère ; 116-117 de notre ère

Sylvie HONIGMAN

Voir l'illustration p. III du cahier couleur

70 DE NOTRE ÈRE

La destruction du Second Temple

En 70 de notre ère, au terme d'une guerre de quatre années entre Juifs et Romains et d'un long siège de la ville de Jérusalem, celle-ci tombe aux mains des Romains et son temple est détruit. La perte de Jérusalem et la fin du culte traditionnel lié au Temple marquent un tournant dans l'histoire du judaïsme, qui se voit désormais privé de son centre.

LES ÉVÉNEMENTS

En 66 de notre ère, le refus d'une partie des Juifs de Jérusalem de continuer à offrir les sacrifices quotidiens pour la protection et la prospérité de l'empereur et de l'empire romains signe le début de la Grande Révolte juive contre Rome (la première d'une série de trois), motivée par le désir de se libérer du joug romain et de rétablir l'indépendance politique d'Israël. Mais cette révolte est un échec. Elle se solde par un long siège de Jérusalem, qui, d'après Flavius Josèphe (lequel est hostile aux rebelles), voit les assiégés s'entretuer et en arriver aux dernières extrémités, comme le cannibalisme. En août 70, la ville est finalement prise et le Temple détruit par un incendie. La tradition rabbinique date cette destruction du 9 du mois de Av, jour auquel elle associe également la perte du Premier Temple plus de cinq cents ans auparavant, ainsi que des événements dramatiques postérieurs, liés en particulier à la révolte de Bar Kokhba en 132-135 de notre ère. Un jeûne fut par la suite instauré le 9 Av pour commémorer ces catastrophes.

Après 70, des poches de résistance perdurent encore quelques années, en particulier dans le palais-forteresse de Massada, au sud-ouest de la mer Morte, tenu par des Sicaires (un mouvement extrémiste qui pratiquait des assassinats ciblés de Juifs ayant « collaboré » avec les Romains), mais ce dernier tombe lui aussi en 73. D'autres Sicaires sont ensuite éliminés par les Romains en Égypte, où l'empereur Vespasien fait également fermer le temple juif de Léontopolis, qui avait été construit au II^e siècle avant notre ère et était

alors toujours en activité.

C'est Néron qui avait chargé Vespasien de mettre fin à la révolte en Judée. À la suite de son suicide, en 68, qui déboucha sur une période d'instabilité et de conflits entre prétendants à sa succession, Vespasien finit par l'emporter et devenir empereur, laissant à son fils Titus la charge de terminer la guerre en Judée. La victoire de 70 fut ainsi à la fois celle du père et du fils. Elle devint le fondement de la légitimité de la nouvelle dynastie ayant accédé au pouvoir à Rome, la dynastie flavienne. La défaite des Judéens fut commémorée et représentée de multiples façons, *via* des monuments comme le Temple de la Paix, le Colisée, ou encore des arcs de triomphe sur lesquels figuraient des bas-reliefs et des inscriptions monumentales, dont le plus célèbre est celui, encore visible aujourd'hui, qui représente la procession du triomphe célébré par Vespasien et Titus en 71 avec les ustensiles du culte pris dans le Temple de Jérusalem. Un autre arc, édifié dans le Cirque Maxime et aujourd'hui disparu, portait une inscription louant Titus d'avoir « dompté » le peuple juif et détruit la ville de Jérusalem. La victoire des Flaviens fut également représentée sur leurs monnaies, avec la diffusion massive de l'iconographie de la Judée captive (*Iudaea capta*), sous la forme d'une femme assise au pied d'un palmier, prostrée et dominée par la stature de l'empereur victorieux en armes.

LA NON-RECONSTRUCTION DU TEMPLE

S'il n'était pas rare, dans l'Antiquité, de voir des guerres entraîner la destruction de sanctuaires, ceux-ci étaient généralement reconstruits une fois le conflit terminé. Tel ne fut pas le cas du Temple de Jérusalem. Après 70, la ville devint le lieu de stationnement permanent d'une garnison, la Legio X Fretensis. S'il n'est pas complètement exclu qu'une population juive réduite ait continué à vivre à Jérusalem, il n'en reste guère de traces sur le plan archéologique, alors que les vestiges de l'occupation romaine abondent. Il semble que les Romains aient alors délibérément refusé de reconstruire le sanctuaire juif, à cause du lien qu'ils établissaient entre le Temple et les vellétés juives d'indépendance et donc de révolte.

Vespasien créa en outre le *fiscus Iudaicus*, une caisse chargée de récolter un impôt spécial, d'un montant de deux drachmes, qui se substituait à la taxe du demi-sicle (ou demi-sheqel) traditionnellement envoyée par les Juifs à Jérusalem pour y financer le culte. Cet impôt frappant les Juifs en Judée comme en diaspora fut, d'après l'historien Dion Cassius, utilisé dans un premier temps pour financer la reconstruction du temple de Jupiter capitolin à Rome, lequel avait brûlé en 69, pendant les affrontements des prétendants au trône

impérial. Au lieu de contribuer à financer le culte du Dieu d'Israël, la taxe du didrachme servit donc au culte de Jupiter et, plus généralement, à la prospérité de Rome, qui, du point de vue romain, avait vaincu le dieu des Juifs.

Mais l'humiliation ne s'arrêtait pas là. Les ustensiles du Temple de Jérusalem, après avoir été exhibés lors du triomphe de Vespasien et Titus, furent déposés dans le Temple de la Paix nouvellement édifié pour célébrer la victoire en Judée et la fin de la guerre civile de 69, à l'exception des rouleaux de la Torah, dont Flavius Josèphe précise que Vespasien les conserva dans son palais. Le Temple de la Paix et son jardin sont mentionnés dans des sources antiques comme une sorte de musée abritant des objets précieux du monde entier. Rome devint ainsi le lieu d'exposition des objets les plus sacrés du judaïsme. Ceux-ci ont malheureusement disparu lors des guerres ultérieures qui affectèrent la cité.

La décision de priver définitivement les Juifs de temple et d'exhiber les trésors de Jérusalem à Rome, dans une sorte de captation de l'héritage d'Israël au profit de l'Empire romain, distingue la destruction du Second Temple de celle du Premier, même si la reconstruction de ce dernier dut attendre l'avènement des Perses. Cette décision contenait en germe les révoltes futures, les soulèvements de la diaspora en 116-117 de notre ère et la révolte dite de Bar Kokhba en 132-135. Il paraît en effet difficile de minimiser l'importance de la frustration liée à la non-reconstruction du sanctuaire dans le déclenchement de ces révoltes, même si l'on ne saurait les réduire à ce seul facteur. La décision d'Hadrien de refonder Jérusalem comme colonie romaine avec des temples païens, qui fut la cause directe de la révolte de Bar Kokhba, dut ainsi apparaître aux Juifs comme la confirmation ultime du refus romain de leur restituer leur Temple et leur capitale.

LE DÉVELOPPEMENT D'UN JUDAÏSME SANS TEMPLE

Les livres d'histoire du peuple juif présentent souvent la date de 70 comme une rupture historique majeure. Mais des travaux récents remettent en question cette analyse et soulignent au contraire les continuités existant entre le judaïsme d'avant la destruction et celui qui émerge à partir de la fin du I^{er} siècle. L'idée selon laquelle le modèle synagogal se serait développé après la disparition du Temple, par exemple, est erronée. Des synagogues sont attestées en Égypte dès le III^e siècle avant notre ère, dans le Golan et en Galilée dès le I^{er} siècle avant notre ère, et à Jérusalem même dès avant la destruction du Temple. L'inscription dite de Théodotos, du I^{er} siècle de notre ère, évoque une synagogue accueillant des pèlerins à Jérusalem et précise

qu'il s'agit d'un lieu de lecture de la Torah et d'enseignement, auquel est associé un lieu d'hébergement. Les fonctions des synagogues et du Temple différaient donc clairement, et le développement des premières ne fut pas une simple réponse à la destruction du second.

La perte du sanctuaire fut lourde de conséquences pour les prêtres (*kohanim*), qui perdirent ce qui constituait leur raison d'être, le culte sacrificiel. Cependant, leur statut héréditaire ne fut pas remis en cause et leur influence semble s'être en partie maintenue dans les communautés juives. Il serait par ailleurs erroné de considérer que la montée en puissance du judaïsme rabbinique fut une conséquence de la destruction du Temple : celui-ci ne s'imposa comme judaïsme normatif que plusieurs siècles après, à la fin de l'Antiquité tardive, et son succès fut lié à bien d'autres facteurs.

Mais où se situe alors l'impact de la tragédie de 70 sur le judaïsme ? La destruction du Temple sonne surtout la fin des sacrifices animaux, qui jouaient un rôle central dans la religion de l'Israël antique comme dans les cultes polythéistes. Pour Guy Stroumsa, la destruction du Temple et la fin des pratiques sacrificielles eurent pour conséquences, à moyen terme, une « spiritualisation », une « démocratisation » et une « privatisation » de la religion. Spiritualisation, dans la mesure où les rites sacrificiels furent remplacés par la prière, les « actes de miséricorde » (*gemilut ḥassadim*) et l'étude. Démocratisation, puisque la quasi-totalité des rituels s'effectuèrent désormais sans la médiation des prêtres. Privatisation, car le Dieu d'Israël, à présent, « loge chez l'habitant » (Guy Stroumsa, *La Fin du sacrifice*, p. 118). La destruction de Jérusalem et du Temple déboucha également sur un nouveau rapport à l'espace, avec la perte du centre que représentait Jérusalem et la multiplication de nouveaux centres de rayonnement intellectuel et spirituel, notamment en Galilée et en Babylonie. Enfin, elle induisit un nouveau rapport au temps. Si le salut passait traditionnellement par l'histoire, il se situa désormais aussi, sinon davantage, dans un au-delà de l'histoire, dans le « monde à venir » (*ha-'olam ha-ba*) plutôt que dans « ce monde-ci » (*ha-'olam ha-zeh*).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GOODMAN Martin, *Rome and Jerusalem : The Clash of Ancient Civilizations*, Londres, Allen Lane, 2007.
- SCHWARTZ Daniel R. et WEISS Zeev, en collaboration avec CLEMENTS Ruth A. (dir.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History ? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leyde, Brill, 2012.
- STROUMSA Guy G., *La Fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005.

Voir aussi

587 avant notre ère ; 539 avant notre ère ; 116-117 de notre ère ; 130 de notre ère

Voir l'illustration p. IV du cahier couleur

116-117 DE NOTRE ÈRE

Les révoltes de la diaspora juive à l'époque de Trajan

En 116-117, de violentes révoltes éclatent dans différentes parties de la diaspora juive, comme la Libye, l'Égypte, Chypre et la Mésopotamie. Un conflit armé est aussi attesté en Judée.

DES CAUSES DIVERSES DANS UN CONTEXTE IDÉOLOGIQUE PARTICULIER

L'arrière-plan des révoltes qui éclatent dans la diaspora juive en 116-117 est plongé dans l'obscurité : rien de surprenant à cela, les sources anciennes s'intéressant au déroulement des guerres plutôt qu'à leurs causes. Une atmosphère apocalyptique est attestée par des sources juives, comme le troisième livre des Oracles sibyllins, l'Apocalypse d'Esdras (4 Esdras) et le Deuxième Livre de Baruch, qui évoquent un bouleversement imminent de la situation politique, l'arrivée du Messie, l'anéantissement des impies et la reconstruction du Temple de Jérusalem. Cette effervescence idéologique résulte à la fois du contexte spirituel, marqué par la destruction du Temple de Jérusalem (70 de notre ère), et d'une situation socio-économique difficile, surtout après la Grande Révolte de 66-73 en Judée. Jouent aussi des facteurs qui sont à la fois économiques et idéologiques, tel le fardeau du *fiscus Iudaicus*, un impôt qui constitue une sorte de punition infligée à tous les Juifs vivant dans le monde romain, indépendamment de leur situation géographique et juridique, en raison de la guerre menée par les Juifs de Judée contre Rome. En outre, les sources littéraires et les papyrus égyptiens montrent qu'il existait des rivalités entre les Juifs et leurs voisins grecs. Des facteurs locaux ont donc aussi joué un rôle dans le déclenchement des révoltes.

LES DIFFÉRENTES RÉVOLTES

En Libye, en Égypte et à Chypre, les révoltes ont des caractéristiques communes. Elles sont dirigées à la fois contre les Romains et contre la population locale. En Libye, les sources épigraphiques témoignent que, durant la révolte juive, menée par un commandant nommé Andreas ou Lukuas (son nom varie selon les sources), des temples, des statues de dieux et des centres de la vie civique grecque furent endommagés. Des dommages infligés aux routes sont également évoqués, notamment concernant celle qui reliait Cyrène à son port, Apollonie. Un lien entre les révoltes de Libye et d'Égypte est attesté par Eusèbe, un Père de l'Église du IV^e siècle, qui parle d'une véritable alliance entre les deux mouvements et qui assure que, à un moment donné, les Juifs de Libye passèrent en Égypte, où ils continuèrent de ravager les territoires qu'ils traversaient. En Égypte, les sources affirment que la révolte commença en 116, après le mois de mai, alors que les Juifs payaient encore leurs impôts comme à l'accoutumée. Les papyrus nous permettent d'observer de près les événements survenus dans la contrée : ils nous informent des mouvements d'un chef de village, un certain Apollonios, à qui fut alors confiée une mission militaire. Une série de lettres très vivantes qu'il écrivit et qu'il reçut de ses subordonnés et de membres de sa famille nous révèle que, durant les combats, le pays fut pillé, les voies navigables bloquées et des régions entières ravagées. Comme en Libye, des monuments publics furent endommagés : parmi eux, la sépulture de Pompée, à Alexandrie, et le sanctuaire de Némésis, dont l'historien Appien assure qu'il fut détruit par les Juifs « pour les nécessités de la guerre ». Peut-être est-ce en raison du spectacle des attaques perpétrées contre les temples païens d'Égypte et de Libye que divers papyrus parlent des « Juifs impies ».

Des destructions considérables sont aussi attestées sur l'île de Chypre, où la révolte était menée par un certain Artemion. Nous ne connaissons pas les détails précis de cette histoire : il semble que les Juifs aient d'abord remporté quelques succès. Mais les papyrus égyptiens nous informent que les habitants de la région, dirigés par les *stratègoi* (commandants) locaux et aidés par les paysans égyptiens, contre-attaquèrent. Le préfet romain Rutilius Lupus semble avoir personnellement participé aux combats, mais, dans un premier temps, il rencontra des difficultés, une bonne partie des forces romaines ayant été envoyée en Mésopotamie pour combattre les Parthes aux côtés de Trajan : les légions qui étaient restées furent incapables de ramener l'ordre. La situation changea quand Trajan envoya contre les Juifs l'un de ses meilleurs généraux, Quintus Marcius Turbo, qui, « avec des forces navales et terrestres, y compris de la cavalerie, combattit vigoureusement contre eux dans de nombreuses batailles pendant un temps considérable et tua des milliers et des milliers de Juifs, non seulement ceux de Cyrène, mais aussi ceux d'Égypte », d'après le

témoignage d'Eusèbe. À Chypre, une inscription indique que la répression fut conduite par C. Valerius Rufus.

RÉPRESSION ET BILAN DES RÉVOLTES

En septembre 117, toutes les révoltes étaient écrasées. Les conséquences du soulèvement en Égypte sont connues par les papyrus : l'agriculture avait souffert, la main-d'œuvre servile et les produits textiles manquaient. L'instabilité des prix et le manque de produits de première nécessité, comme le pain, traduisent une crise économique. Les terres qui avaient appartenu aux Juifs furent confisquées par le gouvernement, qu'ils aient été tués ou non, et une fête annuelle fut instituée pour commémorer la victoire sur eux. À Oxyrhynque (Égypte), cette fête était encore célébrée quatre-vingts ans plus tard.

Pour les Juifs, les conséquences furent désastreuses. Les sources païennes, chrétiennes et juives évoquent de façon unanime des pertes très élevées ; Appien, qui était en Égypte à l'époque, va jusqu'à écrire que Trajan avait « exterminé la race juive en Égypte ». Des sources juives mentionnent la destruction de la grande synagogue d'Alexandrie, l'une des gloires des Juifs d'Égypte, et l'abolition du tribunal juif. Après 117 et pour très longtemps, les Juifs disparaissent presque des sources traitant de l'Égypte, de la Libye et de Chypre. Quant à cette dernière, les chercheurs ont douté de l'affirmation de l'historien du III^e siècle Dion Cassius selon laquelle, après la révolte, « nul Juif ne pouvait mettre le pied sur l'île et, si une tempête venait à jeter l'un d'eux sur ses côtes, il devait être mis à mort ». Mais la documentation épigraphique confirme cette affirmation : on n'y trouve aucune trace d'une présence juive sur l'île avant le IV^e siècle.

En Mésopotamie, où les Romains menaient une guerre contre les Parthes, la situation était complètement différente. À l'été 116, les Juifs semblent avoir participé à une révolte générale de la population locale contre l'invasion romaine. Les sources conservées ne mentionnent pas la participation juive à la révolte, mais elles présentent bien les Juifs aux prises avec la féroce répression menée par l'un des meilleurs généraux de Trajan, Lusius Quietus. Eusèbe écrit que Trajan « ordonna à Lusius Quietus de faire disparaître [les Juifs] de la province. Il mit sur pied une troupe armée et assassina une grande multitude de Juifs ». Dion aussi écrit que, « parmi ceux qui soumièrent les Juifs, se trouvait Lusius, qui était envoyé par Trajan ». Il semble donc que la révolte juive en Mésopotamie ait été un épisode de la guerre parthe, qui visait à empêcher la conquête romaine, synonyme de danger pour la liberté dont jouissaient les Juifs sous les Parthes.

En Judée aussi, une campagne militaire à l'époque de Trajan est mentionnée dans une épitaphe trouvée en Sardaigne, et une « guerre de Qitos » est évoquée dans la littérature rabbinique. « Qitos » désigne sans doute Lusius Quietus, dont la présence en Judée à un moment entre la fin de l'automne 116 et le début de l'été 117 est attestée par Dion Cassius et par Eusèbe. Tous deux nous informent que, après son action contre les Juifs de Mésopotamie, Quietus avait été envoyé en Judée par Trajan. Cependant, il est curieux que ces deux auteurs, qui sont nos principales sources littéraires sur les révoltes de la diaspora, ne mentionnent pas de révolte juive en Judée. Il existe toutefois des indices montrant qu'une politique provocatrice fut menée en Judée à la même époque. Hippolyte, un pape schismatique du début du III^e siècle, déclare que « Vespasien n'a pas érigé d'idole dans le Temple, mais la légion conduite par Trajanus Quintus, le premier des Romains, y a, elle, érigé une idole, appelée Korè ». Nous apprenons également, grâce à une inscription trouvée à Jérusalem, qu'entre

Autel funéraire d'un soldat romain



L'épithaphe, qui apparaît sur une tombe découverte en Sandaigne, rappelle les événements de la vie du soldat romain Lucius Tettius Crescens, qui participa aux campagnes militaires de Trajan, notamment en Judée.

février 116 et août 117, un détachement militaire romain à Jérusalem dédia un autel à Sérapis ou édifia une statue représentant ce dieu détesté par les Juifs. On peut supposer que ces agissements, qui visaient sans doute à renforcer l'autorité romaine sur place, *via* l'affirmation du caractère païen de Jérusalem, ont provoqué chez les Juifs des réactions négatives, qui, à leur tour, ont pu provoquer des représailles massives de la part des forces romaines, suffisamment lourdes pour qu'elles soient désignées comme une campagne militaire dans l'inscription funéraire trouvée en Sardaigne. Ce n'est sans doute pas un hasard si des sources chrétiennes tardives rapportent que Trajan a envoyé « un général avec de grandes forces militaires à Jérusalem et que, à cette occasion, un nombre considérable de Juifs a été tué ». La campagne de Quietus en Judée a peut-être aussi été une sorte de mesure préventive, visant à punir les Juifs de Judée pour ce qui s'était passé dans la diaspora.

En résumé, les pertes en vies humaines et la confiscation des biens des rares survivants ont entraîné la fin de la présence juive pendant plusieurs générations en Libye, en Égypte et à Chypre. Les Juifs disparaissent tout simplement des sources pour des siècles. En Judée, les conséquences à long terme ne furent pas moins désastreuses. Lorsque Hadrien devint empereur, en août 117, après avoir définitivement réprimé les soulèvements en Égypte, il décida de mettre en œuvre une politique destinée à renforcer le caractère païen de la Judée, afin de tuer dans l'œuf tout trouble éventuel. Cela conduisit au déclenchement d'une nouvelle guerre, qui devait avoir de lourdes conséquences.

Ce n'est qu'en Mésopotamie que, par une série de hasards, cette rébellion a pu rencontrer un certain succès sur le long terme, malgré la violente répression. La simultanéité des soulèvements juifs aux différents endroits obligeait Trajan à retirer du front parthe des forces militaires dirigées par ses meilleurs généraux. Dans le même temps, la guerre éclatait en Dacie et Trajan tombait malade et mourait : c'est ainsi que l'annexion de la Mésopotamie à l'Empire romain ne put avoir lieu et que les Juifs de Mésopotamie réussirent à rester en dehors du monde romain. L'importance de cet événement a été

pleinement appréciée par les Sages du Talmud, qui observent que « le Saint, béni soit-Il, sait qu'Israël est incapable de supporter les décrets cruels d'Édom [Rome] ; il les a donc exilés en Babylonie » (Talmud, traité Pessaḥim, 87b).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

HORBURY William, *Jewish War under Trajan and Hadrian*, New York, Cambridge University Press, 2014.

PUCCI BEN ZEEV Miriam, *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE : Ancient Sources and Modern Insights*, Louvain/Dudley, Peeters, 2005.

Miriam BEN ZEEV HOFMAN
(traduit de l'anglais par Pierre Savy)

130 DE NOTRE ÈRE

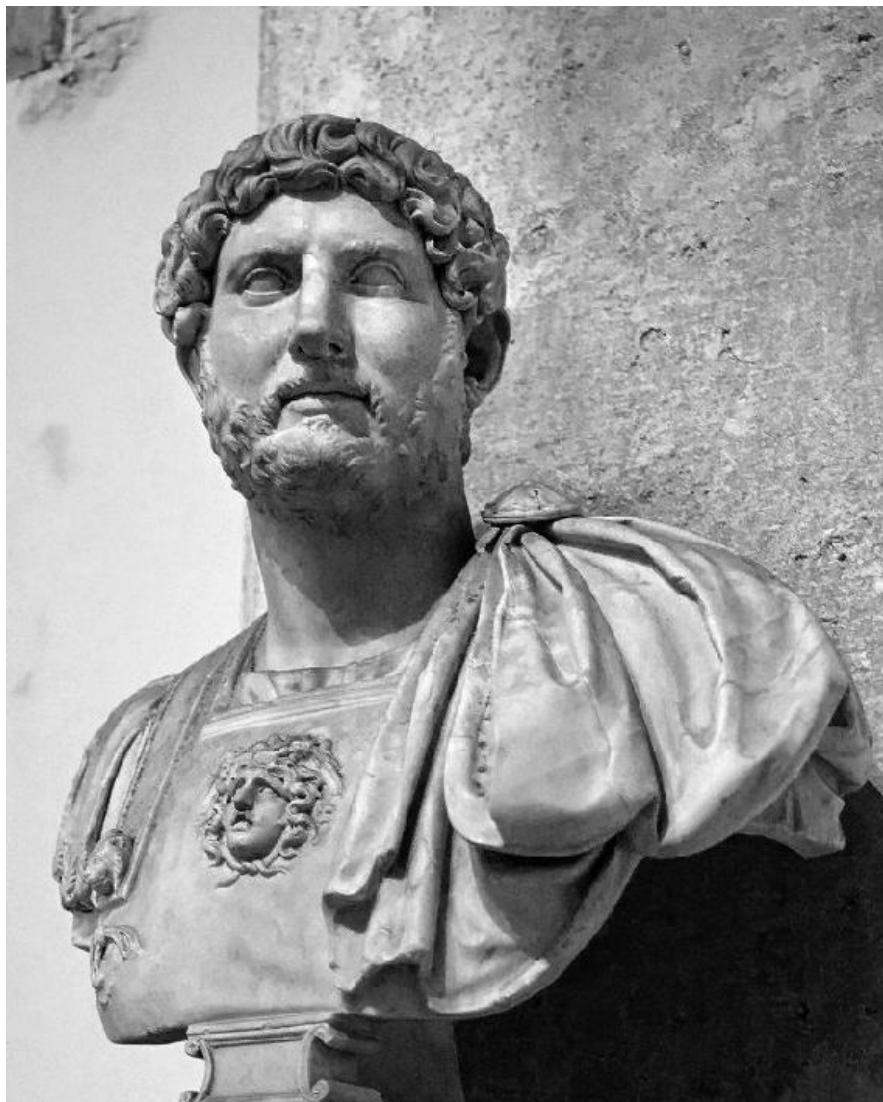
La transformation de Jérusalem en colonie romaine

La transformation de Jérusalem de ville juive en colonie militaire romaine, venant s'ajouter à une série de mesures de l'empereur Hadrien concernant la Judée, fut lourde de conséquences pour l'histoire des Juifs de Judée.

UNE COLONIE PAÏENNE À LA PLACE D'UNE VILLE SAINTE JUIVE

En 130, eut lieu la fondation officielle de la colonie romaine d'Aelia Capitolina à Jérusalem, qui fut commémorée par l'émission d'une série de monnaies particulière. Ces monnaies représentaient Hadrien en fondateur, tenant une charrue attelée à un taureau et une vache pour tracer le *sulcus primigenius* (le sillon originel censé marquer les limites de la cité) au cours de la cérémonie de la *circumductio aratri* (la délimitation du périmètre de la nouvelle colonie). On lit sur ces monnaies la légende COL[ONIA] AEL[IA] CAPIT[OLINA] COND[ITA], « la colonie Aelia Capitolina a été fondée ».

La colonie était censée être une reproduction miniature de la ville de Rome, une cité complètement païenne destinée à accueillir des populations non juives pratiquant des rites religieux étrangers aux Juifs. Ses premiers habitants furent les vétérans de la légion stationnée en Judée, la Legio X Fretensis. Une statue d'Hadrien y fut érigée, ainsi qu'une autre représentant Titus ou Vespasien. Jérôme, un Père de l'Église du IV^e siècle (v. 347-420), qui résida à proximité de Jérusalem, mentionne également une statue de Jupiter. Un temple dédié à Jupiter fut par la suite construit, soit à l'emplacement de l'ancien temple juif, soit, comme le pensent certains chercheurs, dans une autre partie de la ville. Il semble que le culte de Jupiter-Zeus ait joué un rôle central



Buste provenant d'Anzio (Rome), conservé aux Musei Capitolini (Rome).

dans la politique d'Hadrien, comme culte grec chargé d'unifier les différentes populations de l'empire. Quelques années auparavant, dans la ville d'Athènes, Hadrien avait ordonné l'achèvement de la construction d'un temple de Zeus initiée sous Antiochos Épiphanes, au II^e siècle avant notre ère.

LES AUTRES CHANGEMENTS SIGNIFICATIFS INTRODUITS PAR HADRIEN EN JUDÉE

En réalité, la décision de transformer Jérusalem en colonie romaine

avait déjà été prise une dizaine d'années auparavant, comme le révèlent des fouilles archéologiques récentes sur l'esplanade du Mur occidental, dans la vieille ville de Jérusalem. Au cours des travaux préparatoires à la fondation de la colonie, une carrière située le long de la voie du Cardo fut comblée et un mur de remblai massif fut construit à son emplacement, le long du tracé du stylobate oriental (la plateforme soutenant les colonnes du Cardo). Des gravats furent déposés le long de ce mur et demeurèrent par la suite enfouis sous le pavement de mosaïque du portique oriental du Cardo. Tous les vestiges matériels retrouvés dans ces gravats (des monnaies, du verre, de la poterie, des cachets militaires pour estampiller le pain) ont été datés par les archéologues du premier ou du début du deuxième siècle de notre ère au plus tard, ce qui montre que les travaux d'aménagement des rues de la ville (en vue de la fondation d'Aelia) avaient bien commencé dès les premières années du règne d'Hadrien, probablement au début des années 120. Quand l'empereur visita Jérusalem, en 130, tout était prêt pour que la cérémonie de fondation puisse avoir lieu.

Cette décision alla de pair avec d'autres mesures significatives prises par Hadrien, qui visaient à renforcer l'autorité de Rome dans la région et à prévenir des soulèvements futurs.

Le statut de la Judée fut modifié : de province prétorienne, elle devint une province consulaire. Cela impliquait le renforcement des forces armées présentes sur son sol : en plus de la légion X Fretensis, demeurée en Judée depuis la Grande Révolte de 66-70, une nouvelle légion fut envoyée de manière permanente, la Legio II Traiana, qui fut immédiatement employée à construire des routes. Un autre aspect de la politique d'Hadrien consista à renforcer le caractère païen des villes à population mixte : de nouveaux sanctuaires païens ainsi que des temples du culte impérial y furent construits ; les monnaies locales représentèrent de manière accrue des divinités comme Zeus, Sérapis, Poséidon, Hygie, Nikè et Tychè ; Sepphoris fut renommée Diocaesarea, un nom dont la première partie renvoie à Zeus et la seconde à l'empereur. Certains historiens ont aussi avancé l'hypothèse qu'Hadrien priva les élites juives de Tibériade, Néapolis et Sepphoris de leur citoyenneté locale et de leurs responsabilités politiques et confia le gouvernement de ces cités à des païens. La fondation de la colonie romaine d'Aelia Capitolina aurait apparemment eu la même fonction : faire de Jérusalem une cité païenne comparable à toutes les autres villes de l'empire, avec leurs temples et cérémonies religieuses polythéistes, c'est-à-dire une cité se fondant dans le monde environnant.

Lorsqu'Hadrien devint empereur, en août 117, la situation générale était assez problématique. Sa nomination comme empereur n'émanait pas du Sénat, mais de ses troupes à Antioche, et des rumeurs circulaient comme quoi son adoption par Trajan n'était pas valable d'un point de vue juridique. Hadrien dut faire face à une situation instable. À Rome, il semble que le Sénat lui ait tenu rigueur d'avoir mis fin à la politique d'expansion de Trajan et d'avoir renoncé aux territoires situés au-delà de l'Euphrate ; en outre, des rivaux pouvaient aspirer au trône. Sur le front extérieur, des troubles avaient éclaté en Dacie, en Maurétanie et en Bretagne insulaire (l'actuelle Grande-Bretagne). Au milieu de ces désordres, les Juifs jouaient également un rôle déstabilisant pour l'empire, puisqu'en août 117, la révolte de la diaspora n'avait pas encore pris fin. En Judée même, des troubles de nature indéfinie ont probablement eu lieu au printemps ou au cours de l'été 117, peut-être provoqués par la politique du gouverneur mis en place par Trajan, Lusius Quietus. Ils semblent avoir suscité une riposte très importante, suffisamment sérieuse pour être qualifiée de campagne militaire dans une inscription funéraire retrouvée en Sardaigne.

Il n'est donc nullement étonnant que, à la suite de la répression des soulèvements juifs en diaspora, Hadrien ait pris la décision de raffermir l'autorité romaine en Judée afin de maîtriser et étouffer dans l'œuf toute révolte future. Ce lien entre les révoltes juives en diaspora et la politique d'Hadrien en Judée est également cohérent avec les politiques antérieures de Rome, qui avaient déjà abordé le cas des Juifs de diaspora à la lumière de la situation des Juifs de Judée et vice-versa, comme le soulignent à juste titre Mary Boatwright et Martin Goodman. Cette vision globale du peuple juif se rencontre déjà au milieu du I^{er} siècle avant notre ère chez Cicéron, homme politique, avocat et philosophe romain, qui blâmait les Juifs de Rome pour la résistance opposée par les Juifs de Judée à la conquête de la région par Pompée. Tel fut également le cas en 70 de notre ère, à la fin de la Grande Révolte contre Rome, lorsque tous les Juifs, indépendamment de leur lieu de résidence et de leur statut juridique, eurent à subir les conséquences de la guerre menée par les Juifs de Judée en payant la taxe dite du *fiscus Iudaicus*.

Les historiens proposent des interprétations divergentes de la politique d'Hadrien, mais qui ne s'excluent pas mutuellement. D'un côté, il est certain que, à travers la construction de nouvelles routes, l'empereur cherchait à améliorer les connexions entre les provinces orientales et la Judée, et que l'accroissement des forces militaires stationnées en Judée répondait au besoin de pacifier et sécuriser la partie orientale de l'empire. Le développement des cultes païens dans la région et la décision de transformer Jérusalem en une cité

« normale » de ce point de vue, en la refondant comme une Rome miniature habitée par des non-Juifs pratiquant des rites religieux romains, s'inscrivaient sans doute aussi dans cette perspective. Mais, d'un autre côté, il est non moins certain que ces mesures revêtirent une signification radicalement différente aux yeux des Juifs de Judée.

LA RÉPONSE DES JUIFS À LA POLITIQUE D'HADRIEN

Pour ceux-ci, la politique impériale était synonyme de profanation et représentait une insulte faite à leurs valeurs et traditions ancestrales. Certains historiens considèrent que, replacée dans le contexte de la politique de fondation de cités et de construction urbaine d'Hadrien, la transformation de Jérusalem en une colonie dont les Juifs étaient exclus était inhabituelle et doit être comprise comme une mesure répressive. Comme l'indique Menachem Mor, la majeure partie de la population juive n'était pas prête à se laisser intégrer à la politique pan-helléniste de l'empereur et y voyait une contradiction absolue avec les valeurs juives. Alors que l'empereur considérait l'hellénisme comme un facteur central d'unification de l'empire, il se heurta à la résistance des Juifs, héritiers d'une longue tradition de lutte contre l'hellénisation de la Judée à d'autres époques. À ces facteurs culturels, venaient s'ajouter des difficultés d'ordre socio-économique. Après la défaite de la Grande Révolte contre Rome en 66-70, les conditions matérielles de la vie en Judée s'étaient dégradées et la situation de la plupart des habitants était très problématique.

Il n'est donc pas surprenant que, deux ans après la fondation officielle d'Aelia Capitolina et une dizaine d'années après le début des travaux de construction, les Juifs prirent à nouveau les armes pour retrouver leur liberté politique et religieuse, sous l'égide d'un chef nommé Bar Kosiba ou Bar Kokhba, qui avait peut-être des prétentions messianiques. Les conséquences de l'échec de cette révolte furent encore plus épouvantables qu'en 70 : outre les pertes en vies humaines, une persécution s'ensuivit contre le judaïsme, et, « à partir de ce moment-là, les Juifs se virent interdire par un décret, sur l'ordre d'Hadrien, de se rendre dans la région autour de Jérusalem. Car l'empereur ordonna qu'ils ne puissent pas même contempler de loin la terre de leurs pères » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, 6, 3).

En définitive, la fondation de la colonie militaire romaine d'Aelia Capitolina et la nouvelle politique menée par Hadrien en Judée initièrent un processus qui devait avoir de lourdes conséquences pour les Juifs de Judée sur le long terme, avant tout parce qu'il déboucha sur la révolte de Bar Kokhba.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEN ZEEV Miriam, « New Insights into Roman Policy in Judea on the Eve of the Bar Kokhba Revolt », *Journal for the Study of Judaism*, vol. 49, no 1, 2018, p. 84-107.
- BOATWRIGHT Mary T., *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- GOODMAN Martin, « Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews », *Past & Present*, no 182, 2004, p. 3-29.
- MOR Menachem, *The Second Jewish Revolt : The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leyde, Brill, 2016.

Voir aussi

70 de notre ère ; 116-117 de notre ère

Miriam BEN ZEEV HOFMAN
(traduit de l'anglais par Katell Berthelot)

Les Juifs deviennent citoyens romains

Au III^e siècle, les rapports avec Rome se sont normalisés et, en 212, les Juifs accèdent comme les autres habitants de l'Empire à la citoyenneté romaine. Les juridictions impériales et le droit romain se présentent dès lors de plus en plus comme une option valable, au grand dam des rabbins de Galilée.

LA NORMALISATION DES RAPPORTS AVEC ROME SOUS LA DYNASTIE DES SÉVÈRES

Quatre-vingts ans après la révolte de Bar Kokhba (132-135 de notre ère), la méfiance du pouvoir romain à l'égard des Juifs a diminué même si, à lire l'historien Dion Cassius (v. 155-v. 235), ces derniers conservent la réputation d'un peuple turbulent et séditieux. Certes, la dynastie des empereurs Sévères, qui a accédé au pouvoir en 193, ne reviendra jamais sur la décision prise par les Antonins d'installer une colonie romaine sur le site de la ville sainte de Jérusalem, éloignant les espoirs toujours vivaces de reconstruction du Temple ; ni sur celle de débaptiser la province de Judée en lui donnant l'ancien nom grec de Syrie-Palestine. Il est vrai également que les Sévères confirment l'interdiction, sous peine de mort, de la circoncision des prosélytes et des esclaves, ce qui constitue un obstacle à la transmission de la judéité au-delà des cercles familiaux.

Néanmoins, les signes d'une normalisation des rapports entre le pouvoir impérial et les Juifs des provinces romaines se donnent à lire dans plusieurs témoignages. En Palestine d'abord, au début du III^e siècle, le compilateur de la Mishnah Yehudah (Juda) ha-Nassi paraît s'être trouvé en bons termes avec le gouverneur. C'est ce que constate le chrétien Origène (v. 185-v. 253) depuis son poste d'observation à Césarée. Le patriarche juif, qui était un chef local contrôlant le calendrier, les jeûnes, les règles de pureté, le paiement de la dîme et l'année sabbatique, prétendait en toute illégalité administrer une justice pénale, « tenant des procès en cachette selon

leur Loi et portant des condamnations à mort ». Or le pouvoir le tolérait, Origène rapportant que le patriarche n'agissait « ni dans une complète liberté ni à l'insu du gouverneur ». Les rabbins de Galilée transmettent dans un grand nombre d'histoires la mémoire des relations étroites qu'aurait entretenues Juda ha-Nassi avec un empereur romain dénommé « Antoninus », peut-être Antoninus Caracalla. Les conversations stéréotypées, qui toujours démontrent la supériorité en sagesse de Yehudah sur l'empereur, n'autorisent certes pas à dire que de telles rencontres ont réellement eu lieu. Toutefois, elles montrent que les rabbins se faisaient une image apaisée de ces empereurs originaires d'Afrique du Nord, qui contraste fortement avec leurs descriptions des empereurs précédents. Ailleurs dans l'Empire, depuis les provinces d'Asie Mineure et d'Afrique, on voit des Juifs se comporter en sujets-administrés de la cour impériale à laquelle ils demandent privilèges et immunités. On relève même un succès : des politiques juifs désireux de se présenter dans leurs cités d'origine à l'élection de magistratures municipales obtiennent de Caracalla le privilège de ne pas avoir à accomplir les rites religieux polythéistes liés à l'entrée dans ces honneurs. On ne connaît pas les motivations de cette décision et il faut certes imaginer que, selon une pratique héritée de l'époque d'Hadrien, l'administration avait invoqué la clémence du prince ou le respect dû aux coutumes et usages anciens des provinciaux. Néanmoins, cette dérogation prouve que le pouvoir sévérien était disposé à laisser les Juifs observer leurs lois comme il le faisait avec d'autres populations, notamment grecques. Dion Cassius le confirme : « Il y a des Juifs même parmi les Romains : souvent arrêtés dans leur développement, ils se sont néanmoins accrus au point qu'ils ont obtenu la liberté de vivre d'après leurs lois » (*Histoire romaine* XXXVII, 17, 1).

LES JUIFS, CITOYENS ROMAINS OU ÉTRANGERS SANS DROITS ?

C'est dans ce contexte que s'insère la décision de Caracalla d'accorder par un édit promulgué entre mars et juin-juillet 212 la citoyenneté romaine à tous les habitants non-esclaves de l'Empire. Tous les provinciaux qui ne l'avaient pas encore obtenue collectivement ou individuellement – une large majorité – et demeuraient donc toujours « pérégrins », c'est-à-dire étrangers tributaires, bénéficiaient de la mesure. Ceux qui vivaient dans des cités – les plus nombreux, surtout dans les provinces orientales – et possédaient déjà un titre de cité local lui ajoutaient celui, moins concret mais ô combien prestigieux, de Romains. Ainsi Caracalla substituait-il au monde morcelé des cités et à sa traditionnelle

distinction entre citoyens et étrangers un nouveau monde unifié, l'Empire, qui ne connaissait plus qu'un seul corps civique.

Durant les années 1890, le grand romaniste allemand Theodor Mommsen a soutenu que les Juifs n'avaient pas bénéficié de la mesure de 212. C'est que, depuis la défaite de la guerre de Judée de 66-73, les Romains les auraient considérés comme des « déditices » et que, selon une lecture possible de l'édit de Caracalla, les déditices n'avaient pas reçu la citoyenneté. Les déditices étaient ceux – Bretons, Germains, Sarmates – qui avaient dû se rendre sans condition devant Rome. Prisonniers de guerre, ils étaient déportés vers les frontières de l'Empire pour servir de main-d'œuvre à l'armée. Sans droits, soumis au seul pouvoir militaire, ils étaient exclus juridiquement et socialement. Compte tenu de ce qui a été dit plus haut, il est impensable que les sujets juifs aient pu au III^e siècle être assimilés à eux. À la veille de la Première Guerre mondiale, alors que la thèse de Mommsen était largement admise, elle fut âprement et courageusement combattue par le juriste-historien Jean Juster dans sa thèse de droit romain. Le fait qu'il ait été juif, originaire du récent royaume de Roumanie et naturalisé français, explique probablement l'énergie qu'il mit à démontrer que les Juifs avaient bien reçu comme les autres le statut de citoyens romains. Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, cette réalité n'est plus guère contestée.

À partir de 212, tous les Juifs de Judée et de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce, d'Égypte et de Cyrénaïque, d'Afrique du Nord et d'Italie jouissaient donc de l'honneur réservé jusqu'alors à quelques-uns – l'apôtre Paul et l'historien Flavius Josèphe figurant parmi les plus célèbres – et pouvaient porter les trois noms romains en arborant la toge.

LE FORUM SHOPPING DES JUIFS ROMAINS

En dehors de ces signes honorifiques – fort importants car ils abolissaient symboliquement l'infériorité née des conquêtes –, quels étaient les effets concrets du nouveau statut ? Dion Cassius note avec ironie que la situation fiscale des nouveaux citoyens se trouvait aggravée puisqu'ils devaient ajouter aux impôts des pérégrins, qui n'étaient pas supprimés, les taxes des Romains sur les affranchissements, les legs et les donations dont le montant venait d'être doublé. L'empereur Nerva (96-98) avait peut-être aboli l'impôt juif (*fiscus Iudaicus*) imposé par Vespasien en rétorsion de la guerre de Judée de 66-73, mais les Juifs romains n'en devaient pas moins acquitter comme les autres le tribut des pérégrins et les impôts des citoyens romains, qui s'ajoutaient à ceux des cités d'Antioche,

d’Alexandrie, de Carthage ou de Rome lorsqu’ils en étaient les citoyens ou y résidaient.

Mais bien au-delà de son objet fiscal, l’édit de citoyenneté avait une visée unificatrice et harmonisatrice nourrie par la pensée stoïcienne et religieuse de Caracalla et de sa mère Julia Domna, qu’entourait un cercle de philosophes et de juristes. Un siècle avant les empereurs chrétiens, l’empereur invoquait les dieux romains et son désir d’unir les hommes dans la même piété. L’intégration religieuse allait de pair avec l’intégration juridique. Il s’agissait de diffuser le droit romain civilisateur. Mais les modalités ne devaient pas être autoritaires, le pouvoir n’en ayant d’ailleurs pas les moyens. Présent partout dans les provinces par l’affichage de ses lois dans les lieux publics, le droit romain s’offrait à tous comme une option valable pour garantir la sécurité des relations juridiques, notamment dans les matières familiales, contractuelles et commerciales. Avec son efficace procédure inquisitoire, le tribunal du gouverneur pouvait forcer les défendeurs à comparaître et garantir que ses jugements seraient bien exécutés. Les rabbins paraissent s’inquiéter de cette concurrence, interdisant à leurs ouailles de participer à la construction de lieux destinés aux tribunaux publics. La mise par écrit de la tradition juridique orale (*halakhah*) dans la Mishnah et la Tosefta au III^e siècle et dans le Talmud de Jérusalem au IV^e siècle peut d’ailleurs être interprétée comme une tentative de résistance des milieux rabbiniques à l’acculturation juridique. Cette perspective était tout à fait réaliste, ainsi que nous l’apprend une loi impériale de la fin du IV^e siècle. Celle-ci avertit les chefs de la synagogue que les Juifs étant citoyens romains, ils doivent user du droit romain et se tourner vers les tribunaux publics. Les sentences communautaires relevaient du simple arbitrage privé et la double appartenance des Juifs romains leur permettait – selon les chances de succès escomptées – tantôt de rechercher le jugement de leurs chefs communautaires, tantôt celui du gouverneur, une pratique connue de nos jours sous l’expression de « *forum shopping* ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERTHELOT Katell, DOHRMANN Natalie et NEMO-PEKELMAN Capucine (dir.), *Legal Engagement: The Reception of Roman Law and Tribunals by Jews and Other Inhabitants of the Empire*, Rome, École française de Rome, 2021 (à paraître).
- GOODMAN Martin, *Rome et Jérusalem. Le choc de deux civilisations* [2007], Paris, Perrin, 2009.
- KERNEIS Soazick (dir.), *Une histoire juridique de l’Occident. Le droit et la coutume (III^e-IX^e siècle)*, Paris, Puf, 2019.
- LAPIN Hayim, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Voir aussi

70 de notre ère ; 116-117 de notre ère ; 130 de notre ère ; Vers 220 ; 1870

Capucine NEMO-PEKELMAN

VERS 220

L'édition de la Mishnah

Le texte fondateur du judaïsme rabbinique est composé en Galilée dans une période où l'Empire romain s'ouvre aux Juifs. La Mishnah est un produit de son temps, et c'est précisément ce qui en fait une exception historique.

UN NOUVEAU ROI S'ÉLEVA SUR ROME...

Le tournant du III^e siècle de notre ère marque le début d'une nouvelle phase dans la relation entre les Juifs et l'Empire romain. La défaite et l'humiliation sont toujours vivaces dans la mémoire du peuple mais la réalité reste difficile à nier. Comme les autres habitants de la province romaine de Syrie-Palestine, de plus en plus de Juifs intègrent les villes qui retrouvent leur vitalité d'avant les révoltes de 66-73 et 132-135. L'économie locale, toujours fondée sur l'exploitation de la terre, est connectée à un réseau commercial étendu au monde méditerranéen et au-delà.

Les rangs de la classe dominante s'élargissent. Les empereurs de la nouvelle dynastie des Sévères dictent une politique plus tolérante à l'égard des Juifs. Ces derniers doivent toujours payer la taxe collectée par le *fiscus Iudaicus*, imposée en 70 par Vespasien, mais ils peuvent désormais siéger aux conseils municipaux et au moins en principe occuper des fonctions dans d'autres organes de pouvoir municipaux et impériaux. Après la promulgation, en 212, de l'édit de Caracalla, attribuant la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'empire, les Juifs peuvent également avoir recours aux tribunaux impériaux et demander l'application de procédures coercitives contre leurs adversaires. Économiquement et politiquement, la voie vers l'intégration des Juifs dans l'Empire romain est ouverte.

Sur cette voie, marche un homme, nommé Yehudah. D'après la tradition rabbinique, sa famille remonte à Hillel, le célèbre sage pharisien du début du I^{er} siècle avant notre ère.

Pendant les deux siècles précédents, les ancêtres de Yehudah ont réussi à concentrer autour d'eux l'activité d'un groupe diversifié, composé de spécialistes de la loi juive et de leurs disciples, dépositaires d'un vaste savoir couvrant les Écritures saintes du peuple juif ainsi qu'un très grand nombre de traditions, d'enseignements, de jugements, d'anecdotes et d'exégèses. Au début du III^e siècle de notre ère, les rabbins constituent un réseau d'intellectuels et de juristes, et sont parfois appelés à trancher des litiges économiques et matrimoniaux ou à exprimer leur opinion dans des controverses cultuelles, textuelles ou doctrinales. Ils sont surtout galiléens et judéens, mais des affiliés au mouvement agissent déjà dans d'autres régions où les Juifs sont dispersés, notamment à Rome et en Babylonie.

On ne sait pas à quel point l'autorité des aïeux de Yehudah fut reconnue par les Juifs de leur temps. Même parmi les rabbins, elle était parfois remise en cause. Cependant, malgré les contestations et les difficultés, la famille réussit à garder son statut symbolique pendant les 150 ans qui suivirent la destruction de Jérusalem, en 70 de notre ère. Ce statut restait symbolique car, avant la période des Sévères, il n'était pas reconnu par le pouvoir impérial, à moins qu'il n'ait été perçu comme une menace.

La situation change avec Yehudah, qui arrive à convaincre l'empereur de reconnaître son influence. Ainsi, ce maître rabbinique (les rabbins l'appellent « Rabbi », c'est-à-dire « mon maître ») devient ethnarque (« chef du peuple ») aux yeux des autorités romaines. Pour les Juifs, il devient le *nassi*. Il s'agit d'un mot biblique, mais, au début du III^e siècle, le titre a encore une résonance spécifique – il a été attribué au dirigeant de la dernière guerre judéo-romaine, Bar Kokhba.

Selon le témoignage d'Origène, Père de l'Église qui vécut à Césarée, au III^e siècle de notre ère, l'empire accorda même à l'ethnarque des Juifs (il ne parle pas de Yehudah en particulier) le pouvoir d'exécuter la peine capitale. C'est peut-être une exagération de seconde main, une des anecdotes plus ou moins fiables qui ont gravité autour de Rabbi Yehudah (appelé parfois le saint, *ha-qadosh*) pendant les siècles suivants. Il s'agit notamment des nombreux récits dispersés dans la littérature rabbinique classique sur les échanges entre le sage juif et l'empereur romain en matière de théologie, d'éthique, de politique et d'économie.

C'est donc un grand collaborateur de l'Empire romain qui est responsable de l'une des plus grandes exceptions dans l'histoire de ce

dernier : de toutes les cultures juridiques locales qui fleurissaient dans le monde dominé par Rome en ce début du III^e siècle, seule celle des Juifs, codifiée par les rabbins dans la Mishnah, a survécu à l'universalisation du droit romain et continue d'exister, jusqu'à nos jours, comme une force vitale, source des décisions et des discussions affectant la vie de millions d'êtres humains.

À L'ORIGINE DE L'EXCEPTION

La date exacte est un sujet de débat, mais autour de 220 Yehudah le *nassi* conclut un projet d'une grande envergure qui consistait en la collecte, l'organisation et parfois la reformulation de milliers d'enseignements et de préceptes en matière de culte et de droit pénal, civil et matrimonial juifs. La Mishnah voit le jour. Ses 60 traités (aujourd'hui, elle en compte 63, à la suite des divisions ultérieures de deux traités particulièrement longs), organisés en six ordres, constituent une sorte de code juridique qui inclut aussi à l'occasion des considérations éthiques, théologiques, politiques, herméneutiques, etc. Son effet sur l'histoire juive peut être comparé à celui des Évangiles sur l'histoire chrétienne. La richesse et la complexité de la Mishnah la font servir de base discursive à l'activité intellectuelle rabbinique pour les siècles à venir. Base discursive qui n'est pas nécessairement dogmatique – les décideurs ultérieurs ne s'abstiendront pas de contredire l'enseignement de la Mishnah ou de démontrer pourquoi et comment elle n'est plus pertinente sur tel ou tel point.

On peut supposer que, même à l'intérieur des cercles rabbiniques, l'autorité de la Mishnah n'a été établie que progressivement. Rabbi Yehudah et son équipe d'éditeurs ne sont pas de simples compilateurs – les textes qu'ils produisent, les traités de la Mishnah, sont chacun une sélection soigneusement éditée des enseignements anciens et contemporains et leur ligne éditoriale transmet une vision idéologique du peuple qui ne devait pas être partagée par tous les rabbins, ni *a fortiori* par tous les Juifs.

En effet, le discours de la Mishnah est formulé du point de vue des propriétaires – des maisons, des magasins, des ateliers et des champs. Cela ne veut pas dire que les plus démunis n'y sont pas présents, mais l'existence des classes sociales n'est pas présentée comme un problème qu'il faut résoudre. De même, les éditeurs de la Mishnah, qui sont des hommes, font preuve d'un souci de maintenir l'ordre patriarcal, ce qui est facilement repérable dans les nombreux traités qu'ils consacrent aux femmes.

La dimension conservatrice de la Mishnah s'exprime aussi par son silence à l'égard d'un phénomène que les rabbins connaissaient bien –

l'avènement du christianisme. Plusieurs traditions rabbiniques, extérieures à la Mishnah, parlent des échanges entre d'importants rabbins du II^e siècle de notre ère et des disciples de Jésus. La mixité sociale, religieuse et ethnique des villes palestiniennes du début du III^e siècle rend très probables les rencontres entre chrétiens et éditeurs de la Mishnah, mais ce sujet est passé sous silence dans celle-ci.

Les éditeurs de la Mishnah ont également décidé d'exclure toute référence un tant soit peu critique à l'Empire romain, comme celles que l'on trouve dans d'autres recueils rabbiniques du III^e siècle. Comme la Mishnah a été éditée dans une langue que les administrateurs romains ne maîtrisaient pas, cette décision semble refléter l'approche pro-impériale des éditeurs plutôt qu'une mesure de prudence politique.

DIFFUSION ET ADAPTATION

Au cours du III^e siècle, d'autres recueils rabbiniques centrés sur l'interprétation des Écritures et sur la codification de la Loi juive ont été édités, mais, contrairement à la Mishnah, leur diffusion n'a pas été égale dans tous les centres rabbiniques et certains sont tombés dans l'oubli au cours des siècles. Le patronage d'un homme proche du pouvoir comme Rabbi Yehudah fut probablement un vecteur important de la diffusion de la Mishnah. La qualité littéraire de celle-ci a pu jouer aussi. La question de savoir si le texte a été mis par écrit dès le III^e siècle ou bien transmis oralement est par ailleurs un sujet de débat depuis le Moyen Âge. Quoi qu'il en soit, pour diffuser un texte pareil, il fallait probablement des moyens financiers importants, comme ceux dont disposait le maître galiléen.

C'est autour de ce texte que s'organisent les études rabbiniques en Palestine et en Babylonie, qui verront la naissance des deux Talmuds. Si la Mishnah est élaborée dans le contexte romain du III^e siècle, le monde dans lequel elle est étudiée, lui, évolue – l'Empire sassanide puis abbasside en Babylonie, l'Empire byzantin en Palestine, les royaumes chrétiens en Europe, et ainsi de suite. L'histoire des Juifs au Moyen Âge est aussi l'histoire de l'adaptation de la Mishnah à ces nouvelles réalités.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GOLDBERG Abraham, « A Study Book of Halakha », dans Shmuel SAFRAI (dir.), *The Literature of the Sages*, 1, *Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Assen, Van Gorcum, 1987, p. 211-251.
- OPPENHEIMER Aharon, *Rabbi Judah ha-Nasi. Statesman, Reformer, and Redactor of the*

Mishnah, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

STRACK Hermann L. et STEMBERGER Günter, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Cerf, 1986.

Voir aussi

70 de notre ère ; 130 de notre ère ; 212 ; 499

Ron NAIWELD

418

Les fonctions militaires et administratives fermées aux Juifs

Peu de temps avant la fin de l'Empire romain d'Occident, on trouve des Juifs dans l'armée ainsi que dans l'administration. Mais ils en sont chassés par une loi du 10 mars 418, une décision qui paraît liée aux troubles de Minorque un mois auparavant. D'abord mesure de circonstance, la loi entrera durablement dans le patrimoine juridique occidental.

UNE MESURE DE RÉTORSION

Paradoxalement, c'est par la loi qui les en exclut que l'on apprend de la manière la plus fiable la présence de Juifs dans la fonction publique impériale. Depuis les réformes de Dioclétien de la fin du III^e siècle, l'Empire romain était administrativement partagé en deux : une partie orientale autour de Constantinople et une partie occidentale dont la capitale venait en 402 d'être déplacée à Ravenne, mieux protégée que Rome ou Milan des incursions barbares. La loi du 10 mars 418 provient de la chancellerie de Ravenne. Elle ordonne que ceux qui « ont postulé pour l'armée tout en étant liés à ce peuple pervers devront se voir ôter leur ceinturon » (Code théodosien, 16, 8, 24). Il y avait donc des Juifs dans l'armée romaine occidentale, ce qu'évoque aussi durant les années 400 le noble aquitain Sulpice Sévère. Ce chrétien se plaint de ce que « le territoire romain se trouve envahi par des peuples étrangers et rebelles [...] particulièrement les Juifs mêlés à nos armées ». Peut-être avaient-ils même pu accéder aux plus hauts grades, si l'on admet que Litorius, un important personnage sur lequel nous reviendrons, était juif, puisque sa fille était juive et qu'il l'avait donnée en mariage à un Juif. La loi vise aussi les Juifs de l'administration civile. Celle-ci était divisée en « bureaux » chargés de réceptionner et d'instruire la masse de requêtes qui affluaient de particuliers ou de juges des provinces d'Italie, d'Illyrie, d'Afrique, d'Espagne, de Gaule et de Bretagne, et qui rédigeaient les projets de lois ou de rescrits avant que ceux-ci ne fussent visés par les chefs de

bureaux et le conseil impérial ; puisque les Juifs en sont exclus, c'est qu'ils y étaient employés.

Or on relève une coïncidence troublante : durant les années 412, 415 et 416, l'administration ravennate avait pris des décisions qui donnaient nettement la préférence aux Juifs, même lorsque qu'elles concernaient des litiges impliquant des ecclésiastiques. En rupture avec une politique impériale régulièrement favorable au christianisme depuis les années 380, ces décisions avaient condamné l'une les occupations et destructions de synagogues, l'autre les accusations, jugées diffamatoires, contre les maîtres juifs d'esclaves païens et chrétiens. Le shabbat avait même été officiellement déclaré jour chômé pour les Juifs, « le reste du temps paraissant largement suffire aux lois publiques », lit-on dans la décision de 412. Les chefs des communautés synagogales avaient été particulièrement écoutés : les Juifs qui, pour échapper à une dette ou à une accusation, cherchaient asile dans les églises et demandaient le baptême devaient être rendus à leur communauté par la force publique. Peut-être d'anonymes bureaucrates juifs de Ravenne ont-ils eu une part, à leur niveau, dans ces décisions à contre-courant. La loi d'exclusion de 418 – décidée alors que la dévote sœur de l'empereur Galla Placidia gagnait en influence à la cour depuis son récent mariage avec le général Constance – s'analyserait donc comme une mesure de rétorsion à l'encontre de ces fonctionnaires.

Enfin, la loi chassait les Juifs appartenant au puissant service des *agentes in rebus* (littéralement, « ceux qui agissent dans les affaires »). Les agents de ce corps étaient les yeux et les oreilles de l'empereur. Postés dans les provinces, ils devaient assurer la transmission des ordres impériaux auprès des administrations provinciales, faire remonter toute anomalie au pouvoir central et engager les poursuites nécessaires. Ici encore, on peut supposer que les *agentes in rebus* ciblés par la mesure de 418 l'étaient du fait du rôle d'informateurs et de délateurs qu'ils auraient joué pour, dans les affaires précitées, faire accuser les chrétiens et obtenir des jugements en faveur des Juifs.

La loi du 10 mars 418 visait certes uniquement les Juifs employés par le pouvoir central de Ravenne, mais elle s'insérait dans un contexte plus large où, dans les provinces et les cités, les élites juives se trouvaient aussi attaquées. La conclusion de la loi tente de rassurer ces notables issus de « glorieuses familles », garantissant que leurs carrières judiciaires et politiques locales ne seront pas compromises. Mais ces nobles familles avaient raison de s'inquiéter : elles venaient, un mois auparavant – pendant la semaine du 2 au 9 février –, d'être victimes de conversions forcées, une première à l'époque.

S'en prendre aux notables juifs des cités revenait à fragiliser les communautés tout entières. Ils jouaient entre le pouvoir impérial et les populations juives un rôle primordial d'intermédiaires et de protecteurs. Les victoires judiciaires et politiques juives des années 412, 415 et 416 avaient en partie été rendues possibles par l'entremise d'un certain Annas, qui s'était présenté à la cour de Ravenne sous le titre de « didascale », c'est-à-dire d'enseignant de la Loi – preuve, au passage, qu'il y avait en diaspora des savants comparables aux rabbins qui venaient de rédiger le Talmud de Jérusalem. Annas était un « patron », choisi par les chefs des communautés synagogales pour ses réseaux politiques, ainsi, probablement, que pour sa formation d'avocat. Or c'est précisément ce type de protecteurs qu'avait visé la violente campagne qui s'était déroulée dans l'île de Minorque aux Baléares. Elle avait abouti à l'incendie de la synagogue de la cité de Magona (Mahón) et, pour la première fois, au baptême forcé des quelque 450 Juifs de l'île.

L'évêque de l'île, Sévère, qui rapporte les événements, a du mal à en dissimuler les véritables causes. La foule chrétienne avait bien initié les violences, dont n'étaient nullement responsables les armes cachées dans la synagogue, même si des femmes juives « échevelées » avaient jeté des pierres contre les chrétiens pour défendre l'édifice. Sévère, craignant de tomber sous le coup des lois de 412, 415 et 416, tente en vain de minimiser son propre rôle de provocateur : s'il avait fixé le jour de la dispute théologique avec les anciens de la synagogue un samedi, il ne voulait en aucun cas, se défend-il, violer le jour du shabbat. Les faits, annoncés par des rêves prémonitoires, seraient le résultat de prodiges, la synagogue s'étant enflammée toute seule...

Trois jours plus tard, un miracle se serait produit : alors que la foule chrétienne encourageait au baptême le chef de la communauté Théodore au cri de « Théodore, crois en Christ ! », les Juifs – par une sorte de lapsus auditif – auraient cru que ce dernier avait déjà embrassé la foi chrétienne et, pris de panique, ils avaient décidé de le suivre.

L'évêque attribue ces prodiges à l'action miraculeuse des reliques du premier martyr chrétien saint Étienne. C'est l'arrivée au mois de décembre 417 de ces reliques sur l'île qui avait mis le feu aux poudres. Le sang d'Étienne, lapidé à mort à Jérusalem près de quatre siècles auparavant par une foule juive (Actes 7, 54-60), réclamait vengeance. Dans un singulier jeu de miroirs, les Juifs de Minorque, barricadés dans la synagogue, se disaient eux aussi prêts à mourir en martyrs, comme les Maccabées. Cette atmosphère surchauffée était alimentée par la certitude messianique de l'imminence de la fin des temps, sur

laquelle Sévère conclut son récit. Une telle croyance était partagée par les contemporains qui, en 410, avaient été traumatisés par le sac de Rome perpétré par les Wisigoths et qui, à présent, voyaient affluer des réfugiés d'Espagne fuyant les Wisigoths, les Alains, les Suèves et les Vandales.

Les violences antijuives de Minorque n'avaient que l'apparence d'actions locales et isolées. On y devine en effet en toile de fond l'implication de l'épiscopat africain. Les reliques de saint Étienne, « découvertes » en 415 à Kfar Gamla, avaient été transportées de Jérusalem à Minorque par Orose, un proche de saint Augustin. Un certain Celestinus se trouvait aussi sur l'île, d'où il rapporte les événements à l'évêque d'Hippone, participant même anonymement à la rédaction du récit de Sévère. Or ce même épiscopat africain s'en prendra dans un concile de 419 aux avocats juifs des cités d'Afrique et exercera des pressions à Ravenne pour obtenir en 425 une loi contre ces derniers.

On constate que l'affaiblissement des élites juives était bien le but prémédité des violences de Minorque. Jusqu'alors, la cité portuaire de Magona, qui servait de carrefour stratégique pour le commerce entre l'Espagne et l'Afrique du Nord, avait été gouvernée par le « docteur de la Loi » Théodore ainsi que par son frère Meletius. C'est ce Meletius qui avait épousé la fille de Litorius, évoqué plus haut, qui n'était alors pas moins que le gouverneur de l'importante province espagnole de la Tarraconaise. Certes, l'évêque Sévère rapporte que ces familles aristocratiques juives conservèrent leurs rangs, Litorius étant même promu à la haute fonction militaire de comte, mais, désormais, elles étaient baptisées.

UNE LOI DE CIRCONSTANCE PÉRENNISÉE PAR LE CODE THÉODOSIEN

La loi du 10 mars 418 s'explique, comme on voit, par les circonstances particulièrement dramatiques qui marquent les derniers temps de l'Empire romain d'Occident. Elle survivra toutefois à l'Empire du fait de son insertion dans le Code théodosien (438). Pendant le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central, les hommes d'Église iront la retrouver dans ce Code et l'utiliseront comme un précédent pour inciter, parfois avec succès, princes et seigneurs à fermer les fonctions militaires et administratives aux Juifs.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

jueus (418-2018), Minorque, Cova de Pala, 2018.

LAHAM COHEN Rodrigo, *The Jews in Late Antiquity*, Leeds, Arc Humanities Press, 2018.

NEMO-PEKELMAN Capucine, notice n° 238329 du projet RELMIN *Le Statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (Ve-XVe siècle)*, édition électronique Telma-IRHT, Orléans [<http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait238329/>].

Capucine NEMO-PEKELMAN

499

La rédaction du Talmud de Babylone

Le Talmud est la principale compilation des enseignements rabbiniques « classiques ». Composé dans les académies rabbiniques de Babylone, il représente le point culminant de plusieurs siècles d'étude des textes religieux. Certains le datent de l'an 499 de notre ère, mais la plupart des chercheurs préfèrent aujourd'hui considérer la rédaction du Talmud comme un processus long et complexe, qu'il est difficile de dater avec précision.

STRUCTURE, CONTENU ET DATATION

Le Talmud de Babylone est une compilation majeure et exhaustive de la loi rabbinique. D'un point de vue formel, il se présente comme le commentaire d'un code juridique antérieur, la Mishnah. Celle-ci contient six sections thématiques ou « ordres », correspondant aux domaines clés du droit biblique et post-biblique : 1) les lois agricoles concernant les dîmes et les dons aux pauvres ; 2) les lois relatives au shabbat et aux fêtes ; 3) le mariage et la famille ; 4) le droit civil ; 5) les sacrifices au temple ; 6) les lois de pureté. Chaque « ordre » est subdivisé en traités thématiques. Le Talmud, rédigé dans un mélange d'hébreu et d'araméen, couvre un peu plus de la moitié de la Mishnah, en se focalisant sur les ordres 2 à 5. Cependant, des matériaux issus d'autres parties de la Mishnah sont également discutés dans le Talmud. De plus, loin de se limiter à commenter la Mishnah, le Talmud offre en réalité une connaissance encyclopédique de toute la culture rabbinique des premiers siècles de notre ère. Il s'agit en définitive d'une gigantesque compilation, comptant 5 894 pages folio dans les éditions imprimées usuelles.

**Une page du traité Baba Batra du Talmud de Babylone
dans l'édition de Daniel Bomberg (Venise, 1522)**

plusieurs siècles entre des centaines de rabbins tant palestiniens que babyloniens. Le Talmud de Babylone est même avant tout tributaire de l'activité des rabbins de Palestine, qui avaient développé une tradition de traduction et d'étude de la Bible et des méthodes exégétiques pour l'élaboration du droit rabbinique. Ces traditions religieuses et ces méthodes parvinrent en Babylonie et furent étudiées par les rabbins babyloniens, qui restaient en contact étroit avec leurs pairs de Palestine. Le Talmud de Babylone incorpore par conséquent les traditions rabbiniques des deux régions.

Les rabbins de Palestine ont également produit leur propre Talmud, souvent appelé Talmud de Jérusalem. Sa compilation est datée de la fin du IV^e siècle. Il s'agit davantage d'un commentaire juridique de la Mishnah au sens strict. Dans les domaines de l'exégèse biblique et des homélies, les rabbins palestiniens rédigèrent des œuvres spécifiques, distinctes du Talmud. À l'inverse, le Talmud de Babylone est la seule œuvre produite par les rabbins babyloniens. Il s'agit d'un ouvrage interdisciplinaire, qui intègre des traditions rabbiniques non juridiques (bien davantage que son équivalent palestinien) et se livre souvent à des digressions.

STYLE ET ORALITÉ

Le terme « Talmud » lui-même renvoie à l'origine à une approche ou une méthode d'étude analytique, et la composition connue sous le nom de Talmud vise en effet à promouvoir l'étude approfondie et la réflexion. Elle est divisée en unités thématiques, s'intéresse aux principes sous-jacents du droit et teste les limites des présupposés juridiques. Le style du Talmud est très vivant : on y trouve des études de cas juridiques, des histoires réelles ou légendaires, des traditions historiques. On y discute ainsi de thèmes liés à la médecine, la magie, l'astrologie, l'anatomie et la zoologie. Parfois, certaines traditions sont introduites par association d'idées. En dépit d'une structure apparemment incohérente, les unités talmudiques sont rédigées avec rigueur, peu d'éléments sont superflus et la matière est organisée avec soin. Au cours d'une discussion sur un sujet donné, le Talmud examine habituellement comment celui-ci était abordé par les générations précédentes de rabbins.

Ces discussions participent d'une interaction très animée entre rabbins, qui représente un aspect essentiel de l'originalité du style talmudique. La loi n'est pas conçue comme un domaine à part, mais comme une partie intégrante de la vie humaine qu'elle gouverne. Ce n'est donc pas seulement le droit qui est examiné en détail, mais aussi les modalités de l'interaction humaine, comme les rapports que tissent les rabbins entre eux ou avec d'autres. Le Talmud revêt donc une

fonction didactique : il encourage le lecteur à considérer l'impact de ses actes et à s'efforcer de mener une vie de piété devant Dieu.

Un autre trait distinctif du Talmud réside dans le rôle de l'oralité. La discussion et le débat rabbiniques sont menés de manière interpersonnelle entre maître et disciples, dans le cadre de la maison d'étude ; non par l'intermédiaire de textes écrits (à l'exception de la Bible hébraïque), mais par l'analyse et la discussion de traditions rabbiniques antérieures. L'accent est mis sur la mémorisation de ces traditions, car, pendant l'Antiquité, la préservation, la transmission et l'étude des enseignements rabbiniques reposaient sur l'oralité. Cette pratique ne résultait pas d'un problème d'alphabétisation, mais plutôt de l'idéalisation de l'oralité comme moyen de transmission des traditions religieuses. La structure originellement orale du Talmud se laisse discerner dans la façon dont les sujets abordés sont tissés les uns aux autres, dans les procédés mnémotechniques et dans le langage utilisé, qui fait sans cesse allusion à la transmission orale.

LE CONTEXTE GÉO-HISTORIQUE

Le Talmud de Babylone est le produit d'une communauté juive pleinement intégrée à son environnement. Des Juifs vivaient en Babylonie depuis la destruction du Premier Temple de Jérusalem, en 586 avant notre ère, et l'exil sous Nabuchodonosor. Durant la période de composition du Talmud, les Juifs formaient une minorité très importante en Babylonie ; dans certaines régions, la population était entièrement juive. Le Talmud décrit cette communauté comme possédant son propre système juridique et ses propres tribunaux et comme dirigée par un chef unique, nommé exilarque, supposé être un descendant de David. Les Juifs étaient pour l'essentiel des agriculteurs, investis dans des cultures typiques de la région, comme les palmiers dattiers et les céréales, et dans des activités de pêche. Le Talmud se soucie des problèmes et des défis rencontrés au quotidien par les paysans juifs et nous offre un portrait très vivant de ce mode de vie agricole.

La Babylonie était une province de l'Empire perse, dirigé depuis 224 de notre ère par la dynastie sassanide. La religion dominante était le zoroastrisme, même si la Babylonie était également peuplée par des adhérents d'autres religions. Le Talmud fait référence aux dirigeants perses, à des pratiques religieuses zoroastriennes, à des temples païens, ou encore à des devins chaldéens. L'héritage babylonien ancien est perceptible à travers des mythes, des croyances et des traditions magiques préservés dans le Talmud. On y trouve aussi parfois des polémiques religieuses contre le zoroastrisme ou le christianisme. Les guerres perses contre l'Empire romain semblent

parfois affecter la vie des communautés juives. De manière générale, cependant, ces communautés sont bien intégrées à la société sassanide. La règle juridique célèbre selon laquelle « la loi du royaume a force de loi » (*dina demalkhuta dina*), attribuée dans le traité talmudique Baba Batra 55a à Samuel, un sage du III^e siècle, symbolise l'acceptation officielle de l'autorité du système juridique sassanide par les Juifs de Babylonie.

PAR-DELÀ L'ANTIQUITÉ

La réputation du Talmud de Babylone se répandit dans l'ensemble du monde juif. Au Moyen Âge, il avait acquis le statut de corpus juridique juif de référence, servant d'autorité ultime dans tout débat relatif à des questions de pratique religieuse, de coutume ou de croyance. Des centres d'étude talmudique virent le jour en Irak, en Europe occidentale, en Afrique du Nord et ailleurs, et des commentaires majeurs du Talmud y furent rédigés. Celui du rabbin français Salomon de Troyes (Rachi), rédigé au XI^e siècle, revêt une importance exceptionnelle. Il s'agit du principal commentaire du Talmud jusqu'à nos jours. De plus, il enrichit considérablement notre connaissance de l'ancien français, car des milliers de termes talmudiques peu connus y sont expliqués par le biais d'une traduction en ancien français. Une école d'étude talmudique inspirée de la scholastique se développa dans le nord de la France à cette époque, tandis qu'un autre centre important pour l'étude du Talmud prenait son essor en Provence.

Par sa centralité dans le curriculum des études juives, le Talmud en vint à incarner le judaïsme tant pour les non-Juifs que pour les Juifs. En particulier, il cristallisa la polémique chrétienne antijuive. L'opposition chrétienne au Talmud atteignit son apogée avec la mise à l'index et le brûlement public du Talmud au XIII^e siècle, l'épisode le plus tristement célèbre ayant eu lieu à Paris en 1242. Le Talmud a néanmoins continué à être étudié avec ferveur par les Juifs traditionnels et par les savants, jusqu'à ce jour.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DARMESTER Arsène et BLONDHEIM David S., *Les Gloses françaises dans les commentaires talmudiques de Raschi*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1929.
- STRACK Hermann L. et STEMBERGER Günter, *Introduction to the Talmud and Midrash*, éd. Markus N. A. BOCKMUEHL [1991], 2^e éd. Édimbourg, T&T Clark, 1996.
- WIMPFHEIMER Barry S., *The Talmud : A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2018.

Voir aussi

587 avant notre ère ; Vers 220 ; 1040 ; 1242

Geoffrey HERMAN

(traduit de l'anglais par Katell Berthelot)

523

Le massacre des chrétiens de Najran par le roi juif Yusuf : apogée et déclin du judaïsme de Himyar

En 523, Yusuf (Joseph), souverain du royaume de Himyar, lance une vague de persécutions contre les chrétiens de la ville de Najran, dans le sud de l'Arabie. Cet événement, qui suscita un conflit immédiat entre Yusuf et le souverain chrétien d'Éthiopie, mit fin à un royaume juif prospère qui domina la région de Himyar durant quelque cent cinquante ans.

NAJLAN ET LA GUERRE ENTRE LES ROYAUMES DE HIMYAR ET D'ÉTHIOPIE

En 522, le roi juif Yusuf As'ar Yath'ar, connu aussi sous le nom de Dhu-Nuwas et Masruq dans les sources arabes et syriaques, monte sur le trône du royaume de Himyar. Souverain d'une région couvrant une superficie correspondant, approximativement, au Yémen actuel, Yusuf gouverne un territoire économiquement florissant et politiquement puissant, au sein duquel vivent Juifs, chrétiens et polythéistes. Toutefois, un an après son accession au pouvoir, Yusuf manifeste une vive hostilité à l'égard de ses sujets chrétiens, notamment des chrétiens éthiopiens vivant à Himyar. En raison de la proximité des côtes africaines, de nombreux Éthiopiens, devenus chrétiens depuis la conversion du roi Ezana au IV^e siècle, vivaient et commerçaient en Arabie méridionale. Protégées par le souverain éthiopien, ces communautés favorisaient les ingérences politiques de ce voisin menaçant, qui tenta continuellement, depuis le III^e siècle de notre ère, d'étendre sa sphère d'influence sur le royaume de Himyar. À ce titre, le prédécesseur de Yusuf, Ma'dikarib Ya'fur, avait été installé par le roi d'Éthiopie, dont il était le vassal. Yusuf, en s'attaquant aux chrétiens éthiopiens, désirait ainsi amoindrir l'emprise de son rival et restaurer son autorité sur le territoire de Himyar.

Dès 523, Yusuf massacre les Éthiopiens de Zafar, capitale du royaume, brûle les églises de la côte et, surtout, assiège la grande ville

de Najran, dont il tue plusieurs milliers de chrétiens. Cet assaut entraîne une réaction immédiate du souverain d'Éthiopie, Ella Atsbeha (Kaleb de son nom de règne). Soucieux de venger les chrétiens, il traverse la mer Rouge, envahit Himyar et dépose Yusuf en 525. Une fois parti, Ella Atsbeha laisse en place un gouverneur, Sumuyafa'Ashwa'. Mais Abraha, un Éthiopien fils d'une esclave et d'un marchand byzantin, se rebelle et renverse Sumuyafa'Ashwa'. Abraha fonde alors, aux confins de l'Arabie méridionale, son propre royaume chrétien, qui survivra jusqu'en 570, année de l'invasion de l'Arabie par la Perse. Ainsi disparut, au terme de ces événements tumultueux, le royaume juif de Himyar, après cent cinquante ans d'une histoire riche et originale. Pour autant, la fin du royaume de Himyar ne signifia pas la fin du judaïsme dans le sud de l'Arabie. Si beaucoup se convertirent au christianisme après 525, les Juifs connurent une nouvelle prospérité à l'époque islamique, notamment grâce à l'essor du commerce maritime dans les ports du golfe d'Aden. En dépit des nombreuses évolutions qu'il a connues, le judaïsme dans le sud de l'Arabie s'est maintenu jusqu'aujourd'hui.

LES ORIGINES DU JUDAÏSME À HIMYAR

Bien avant l'apparition d'un royaume juif à Himyar, le judaïsme s'était solidement implanté dans le sud de l'Arabie ; les premiers témoignages épigraphiques attestant une présence juive en Arabie datent du 1^{er} siècle de notre ère. Cependant, les origines du judaïsme himyarite, et plus largement du judaïsme de la péninsule arabique, demeurent obscures. La présence des Juifs en Arabie pourrait résulter de deux vagues d'immigration. Une première vague résulterait de la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de notre ère. Ensuite, la révolte de Bar Kokhba de 132, réprimée par l'empereur romain Hadrien, aurait également suscité des départs de familles juives en direction de l'Arabie.

Outre ces explications, qui restent largement hypothétiques, quelques indices d'ordre textuel, épigraphique et archéologique sont susceptibles de fournir davantage d'informations sur les origines du judaïsme himyarite. Tout d'abord, la découverte d'une liste hébraïque de *mishmarot* (classes sacerdotales en charge du service hebdomadaire au Temple) dans le village de Bayt Hadir, au sud-est de Sanaa, puis celle d'une épitaphe araméenne, celle de Yoseh, mentionnant le transport de sa dépouille depuis Zafar jusqu'en « pays d'Israël », laissent entendre que le judaïsme de Himyar entretenait des liens étroits avec la Palestine. C'est avec la Galilée que la connexion semble la plus forte. Elle est corroborée par la présence d'une tombe des Himyarites dans la nécropole de Beth She'arim, en basse Galilée, et

par la mention, dans les sources textuelles relatives au massacre de Najran, de prêtres originaires de Tibériade au sein de la cour du roi Yusuf. Ainsi, la diffusion et le développement du judaïsme himyarite procèderaient à la fois d'une immigration d'origine palestinienne, pénétrant par le désert d'Arabie et les ports du Yémen, et d'entreprises de conversion assurées par la venue régulière, en pays de Himyar, de missionnaires galiléens. Il apparaît assez probable que le judaïsme himyarite fut prosélyte et qu'il parvint à croître avant tout grâce aux nombreuses conversions qu'il suscita.

LA RÉFORME DE MALKIKARIB ET LA NAISSANCE DU ROYAUME JUIF DE HIMYAR

Le royaume de Himyar, qui se forma durant le dernier quart du III^e siècle par une politique d'unification de l'ensemble de l'Arabie méridionale, ne fut pas juif dès ses origines. C'est seulement aux alentours des années 380 qu'une conversion du souverain du polythéisme au judaïsme s'est, semble-t-il, produite. En effet, à partir de cette époque-là, les inscriptions royales, écrites en sabéen (langue sémitique du rameau méridional, proche de l'arabe), ne contiennent plus aucune allusion au panthéon sud-arabique. De manière encore plus frappante, ces inscriptions débutent généralement par une invocation au « peuple d'Israël », présenté comme une entité tribale regroupant Juifs d'origine himyarite et Juifs d'origine palestinienne. Ce « peuple d'Israël », qui dépasse les anciens clivages, ne désigne pas un peuple mythique mais représente la communauté des Juifs de Himyar que gouverne le roi. En outre, dans ces invocations, le peuple d'Israël est mentionné après Dieu mais avant le roi, contrairement à l'usage polythéiste, qui plaçait le peuple en dernière position ; cette donnée souligne la nouveauté radicale de la place du peuple d'Israël, que le souverain se doit désormais de servir.

Cette réforme religieuse, qui se doublait d'une réforme socio-politique, fut mise en œuvre par le roi himyarite Malkikarib Yuha'min (ou peut-être son fils Abikarib As'ad), qui régna durant le dernier quart du IV^e siècle. Si les raisons de la conversion du royaume himyarite au judaïsme sont inconnues, quelques hypothèses peuvent être formulées. Il se pourrait que Malkikarib ait souhaité, après les désastres de 70 et 132, ressusciter un royaume juif autonome en plein cœur du sud de l'Arabie, en s'appuyant sur les élites juives du pays. Le choix du judaïsme comme religion officielle a pu aussi être motivé par un désir de se démarquer des deux puissances voisines de l'époque, l'Éthiopie chrétienne et la Perse zoroastrienne. Quoi qu'il en soit, hormis quelques interrègnes de vassaux de l'Éthiopie chrétienne, ce royaume juif de Himyar se maintint jusqu'à la chute de Yusuf en 525.

Si le royaume de Himyar se convertit définitivement à partir des années 380, le judaïsme qu'il adopta présente des traits singuliers qui le distinguent du judaïsme de Palestine et de la diaspora. Néanmoins, il reste malaisé de donner un tableau complet du judaïsme himyarite, car les sources épigraphiques, qui représentent notre principale source d'informations, sont au nombre d'une trentaine seulement ; elles sont, de plus, généralement brèves et lacunaires.

Tout d'abord, le judaïsme himyarite est organisé autour d'une institution originale, le *mikrab* (signifiant « lieu de réunion » en sabéen). Il s'agissait d'un édifice communautaire, à finalité religieuse, dont la construction était parrainée par les rois de Himyar. Il est difficile de dire, en l'état actuel des sources, si le terme *mikrab* était le nom himyarite de la synagogue ; en outre, nous ne pouvons pas déterminer si cet édifice servait de lieu de culte et d'enseignement. Cependant, la récurrence de ce vocable dans les inscriptions laisse supposer que le *mikrab* constituait un lieu central des communautés juives de Himyar après 380.

En matière de rites, peu de données subsistent au sujet de la circoncision ou du bain rituel (*miqweh*). En revanche, une inscription, qui retranscrit un décret royal, nous renseigne davantage sur la pratique de l'inhumation. Ce décret affirme que les Juifs possédaient leur propre cimetière, duquel étaient exclus les non-Juifs, et que ce cimetière se situait à proximité du *mikrab*. Les épitaphes indiquent, en outre, que les Juifs himyarites ne croyaient pas en la résurrection des morts. Remarquons, également, que les inscriptions témoignent d'un usage très restreint des images religieuses, comme celles représentant la menorah ou la niche des rouleaux de la Torah.

Cependant, l'aspect le plus étonnant de ce judaïsme himyarite est la croyance en l'existence de deux principes divins : Rahmanan, le « Seigneur du Ciel », qui désignait la divinité principale du panthéon sud-arabique, et le « Seigneur des Juifs », expression qualifiant le Dieu d'Israël. Ce bithéisme semblerait indiquer que, pour des raisons de cohésion religieuse, les rois de Himyar, malgré leur conversion au judaïsme, désirèrent maintenir le culte de Rahmanan afin de ménager les polythéistes du royaume. Il serait ainsi plus adéquat, pour qualifier ce judaïsme, de parler de judéo-monothéisme ou de rahmanisme, comme le suggèrent certains spécialistes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

l'islam, Paris, Albin Michel, 2014 [2013].

NEWBY Gordon Darnell, *A History of the Jews of Arabia*, Columbia, The University of South Carolina Press, 1988.

ROBIN Christian Julien (dir.), *Le Judaïsme dans l'Arabie antique*, Turnhout, Brepols, 2015.

Voir aussi

70 de notre ère ; 130 de notre ère

Damien LABADIE

Deuxième partie

Persécutions et enracinement
Du Moyen Âge à l'émancipation

(coordonnée par Pierre Savy)

634

Le « pacte d'Umar » et la place des Juifs dans les terres d'Islam

À partir de 634, les villes de Syrie remirent leur reddition aux armées de l'État musulman naissant, dirigé par le calife Umar ibn al-Khattab. Au cours des siècles suivants, un prétendu traité de reddition d'une ville syrienne fut utilisé comme le symbole des droits et des devoirs des non-musulmans dans le monde islamique.

LES CONQUÊTES ISLAMIKES ET LES SUJETS NON MUSULMANS

À sa mort, en 632, le prophète Muhammad (Mahomet) laissait en héritage : (1) des Écritures saintes, rédigées en arabe, envoyées par Allah, le Dieu des Juifs et des chrétiens, mais dont la version écrite n'était pas encore tout à fait définitive ; (2) un noyau zélé de croyants dans le Hedjaz, où Muhammad avait établi son État et sa religion ; (3) un mouvement militant beaucoup plus ample, qui, pour la première fois dans l'histoire, réunissait les tribus occupant la vaste péninsule arabique. Galvanisé par le message millénaire de cette Écriture – le Coran – et dirigé par les proches compagnons du Prophète, le mouvement qu'il avait lancé eut tôt fait de conquérir le plus grand empire que le monde eût jamais connu. Ces victoires furent remportées à une vitesse étonnante. En à peine quelques décennies, il établit sa domination sur la majorité des Juifs, des chrétiens et des zoroastriens du monde. Parmi les territoires conquis, qui allaient de l'océan Atlantique à l'Indus, se trouvaient l'ancien foyer juif de Palestine, les académies juives d'Irak, où le Talmud avait récemment été compilé, et la diaspora juive dispersée entre l'Asie centrale et la péninsule Ibérique, où des Juifs auraient d'ailleurs aidé les envahisseurs arabes.

Dans l'immense empire des califes rashidun (632-661), omeyyades (661-750) et abbassides (750-v. 945), la nouvelle élite dirigeante était nécessairement confrontée à la question de savoir ce qu'il fallait faire des peuples conquis, qui ne se précipitaient pas pour embrasser

l'islam. Au début, la réponse était de ne rien faire. Tant que les sujets payaient leurs impôts et qu'ils coopéraient avec le régime arabo-musulman, il aurait été imprudent sinon impossible de se mêler de leurs affaires locales et religieuses, car ils constituaient la grande majorité de la population. Mais, avec le temps, la situation changea, en particulier au cours de la période abbasside. Les conquérants et leurs descendants s'établirent lentement au sein des populations autochtones tandis que, de plus en plus souvent, celles-ci rejoignirent les rangs de ceux-là, bien souvent par conversion.

La croissance de la population musulmane eut lieu parallèlement à l'élaboration de l'islam lui-même et à l'intensification des contacts entre musulmans et non-musulmans. Ces changements représentaient un certain nombre de défis. Comment maintenir la primauté de l'islam et des musulmans à mesure que le souvenir de ces conquêtes s'estompait ? Comment, tout simplement, distinguer les musulmans des non-musulmans ? Inversement, comment les non-musulmans pouvaient-ils voir leur sécurité garantie ? Comment régler de manière juste leurs différends juridiques avec les musulmans et entre eux ? Ces questions furent abordées de diverses manières dans le domaine de la jurisprudence islamique, alors en plein essor. Les érudits musulmans raisonnaient à partir de la pratique juridique arabe, du Coran et des décisions attribuées au Prophète et à ses compagnons, ainsi qu'à partir des autres systèmes régionaux, tels que les lois romaine, sassanide et juive. Les califes musulmans rédigeaient leurs propres décrets, en prenant ou en ne prenant pas l'avis des juristes. Dans les traités locaux, concis et généralement indulgents, qui avaient été élaborés au moment des conquêtes, ils trouvèrent un cadre théorique permettant une coexistence durable. On jugeait qu'ils établissaient un accord général (*dhimma*) avec des non-musulmans non arabes, qui étaient par conséquent connus, dans le langage juridique, comme « peuple de l'accord » (*ahl al-dhimma*) ou dhimmis. Entre-temps, des juristes de différentes provinces proposaient diverses solutions aux dilemmes juridiques soulevés dans la vie quotidienne. Pendant un certain temps, ce patchwork décisionnel put suffire. Mais, alors que le droit islamique devenait un édifice transrégional complet et que les musulmans étaient désormais majoritaires du Maroc jusqu'à l'Afghanistan, certains ressentirent le besoin d'établir un schéma directeur des relations entre musulmans et non-musulmans qui transcenderait les déterminations locales et qui imposerait des restrictions plus strictes aux minorités non musulmanes, y compris les Juifs.

L'INVENTION DU « PACTE D'UMAR »

La conquête de la Syrie byzantine et en particulier de sa capitale,

Damas, à partir de 634 fut l'un des premiers succès marquants des musulmans. Les légendes sur l'« ouverture » de la Syrie ont abondé dans les sources ultérieures. De toutes, celle qui eut le plus de conséquences fut une histoire qui devint très connue quelques siècles plus tard : celle des « conditions d'Umar », ou du « pacte d'Umar » (ou « Omar ») en français moderne. Dans certaines versions de cette histoire – il y en a beaucoup, et l'on raconte la même histoire à propos de la chute de villes situées hors de Syrie –, un officier arabe de second plan appelé Abd al-Rahman ibn Ghanm contribua à la négociation de la reddition d'une ville syrienne qui n'est pas nommée. Ce résultat fut obtenu grâce à un traité, aujourd'hui désigné comme « pacte d'Umar », rédigé par les citoyens chrétiens conquis eux-mêmes. Dans ce document, ils demandaient « la sécurité pour [eux]-mêmes, [leurs] enfants, [leurs] biens et les membres de [leur] communauté » et ils faisaient en échange une série de promesses sur ce qu'ils allaient faire et (plus souvent) sur ce qu'ils n'allaient pas faire. Par exemple, ils promettaient d'accueillir temporairement les musulmans dans leurs maisons et dans leurs églises, de leur montrer du respect, de continuer à porter leurs vêtements traditionnels et de « tondre la partie frontale de [leurs] têtes ». Ils s'engageaient également à ne pas construire ou reconstruire de sanctuaires, à ne pas assister les ennemis des musulmans, à ne pas enseigner le Coran à leurs enfants, à ne pas propager leur propre religion ou décourager quiconque d'adopter l'islam, à ne pas s'habiller, parler ou se nommer comme les musulmans, à ne pas porter d'épée, à ne pas monter sur une selle, à ne pas vendre de boissons alcoolisées, à ne pas utiliser l'arabe sur leurs sceaux, à ne pas construire des immeubles de grande hauteur et à ne pas faire étalage de leur religion lors de processions publiques, de cérémonies religieuses collectives ou de funérailles ostentatoires. En outre, ils convenaient que, en cas de manquement à cet accord, leur sécurité serait remise en cause. On assure qu'Abd al-Rahman aurait envoyé ce document au calife, le sévère mais juste Umar ibn al-Khattab (634-644), lequel l'aurait approuvé, en ajoutant qu'il était interdit aux chrétiens de frapper un musulman.

On trouve ce prétendu document dans des dizaines de sources à partir du Xe siècle, mais on ne peut faire remonter son origine plus haut que le VIII^e siècle. Les historiens modernes s'accordent généralement pour dire que, en réalité, il ne s'agissait pas d'un accord de reddition historique. Bien que certaines de ses clauses correspondent à celles qui figurent dans des traités plus courts et moins rigoureux, qui semblent plus authentiques, beaucoup d'entre elles reflètent les conditions d'une cohabitation urbaine de longue date, plutôt qu'une nouvelle occupation militaire. Il est probable que le document ait été forgé par quelque savant révisionniste musulman,

en Irak ou en Syrie, au début ou au milieu du VIII^e siècle, puis qu'il se soit ensuite diffusé dans les milieux savants.

D'ailleurs, dans les sources musulmanes, le pacte d'Umar n'est pas le seul exemple de traité de reddition qui soit rédigé après coup et avec quelque détail. Plusieurs juristes musulmans ont essayé d'élaborer des traités plus larges, susceptibles de s'appliquer au-delà des localités dans lesquelles ils avaient été conclus. Juifs et chrétiens ont également rédigé de faux traités de reddition qui, naturellement, leur accordaient des conditions favorables. Mais, à partir du X^e siècle au plus tard, le pacte d'Umar a progressivement acquis une certaine primauté dans les milieux savants musulmans en tant que fondement de la présence légale des non-musulmans – juifs, chrétiens et autres – sous la domination musulmane. Les raisons de l'ascendant qu'il exerce ne sont pas tout à fait claires. Le fait que ce texte contenait à la fois les clauses indulgentes des premiers accords et celles, plus strictes, qui ont été énoncées plus tard a pu jouer ; de même que le fait que ce texte prétendait remonter à la période emblématique de l'histoire islamique.

À l'occasion, par exemple sous les califes abbassides Al-Muqtadir (908-932) et Al-Qaim (1031-1075), des juristes insistaient publiquement pour que les non-musulmans fussent tenus de respecter le pacte d'Umar. Les dirigeants musulmans acceptaient parfois ces exigences. Le plus souvent, ils appliquaient aux dhimmis des règles moins étendues et moins restrictives que le pacte. Dans les périodes ultérieures, cependant, et en particulier dans l'Empire mamelouk, qui domina la Syrie et l'Égypte de 1250 à 1517 et où éclatèrent de nombreux conflits entre musulmans et non-musulmans, le pacte d'Umar s'imposa comme référence à la fois auprès des érudits musulmans et auprès des classes dominantes turcophones. Ainsi, en 1442, sous le sultan Jaqmaq, les dirigeants juifs et chrétiens furent forcés à s'engager officiellement à respecter ses conditions, alors même que, au début d'un incident concernant les lieux de culte non musulmans, ils avaient affirmé qu'ils n'avaient pas connaissance d'un tel pacte – affirmation qui paraît plausible. Bien que le pacte d'Umar n'ait pas été aussi central en tous temps et en tous lieux dans le monde islamique, il est devenu dans l'imaginaire érudit et populaire moderne le puissant symbole d'un « système » dans lequel les minorités non musulmanes vécurent, certes, dans des conditions d'infériorité, mais de façon durable. En tant que tel, il peut être présenté à la fois comme un instrument d'oppression perpétuelle et comme un moyen relativement éclairé de maintenir la diversité.

POLYTHÉISTES, INCROYANTS, DHIMMIS ET JUIFS

Vus à travers le prisme du pacte d'Umar, les nombreux Juifs du

monde islamique prémoderne étaient des dhimmis, définis par la catégorie juridique dans laquelle les juristes musulmans les classaient. Dans de nombreuses autres sources musulmanes, cependant, ils étaient identifiés comme ils s'identifiaient eux-mêmes, c'est-à-dire comme juifs, indépendamment du statut juridique nominal qu'ils partageaient avec d'autres citoyens non musulmans. Dans d'autres sources encore, il est évident que les Juifs parlaient, mangeaient, pensaient et même adoraient leur Dieu un peu comme le faisaient leurs voisins musulmans. C'est-à-dire que leurs identités se chevauchaient de bien des manières. À l'inverse, la polémique musulmane à l'encontre des Juifs les accuse parfois de polythéisme masqué, comparable à celui des païens arabes préislamiques, et bien des gens les qualifiaient régulièrement d'« incroyants » (*kuffar*). Lorsque nous considérons le pacte d'Umar dans sa perspective historique, nous voyons qu'aucune de ces identités – y compris « *dhimmi* » – ne devrait être considérée comme fondamentale ou définitive pour les Juifs vivant en contexte islamique. Toutes pouvaient être opérationnelles à un moment donné et ne pas l'être à un autre moment, en fonction du contexte et du point de vue. Récemment, le pacte d'Umar a souvent été évoqué comme la preuve et l'instrument de la persécution incessante des « dhimmis sous l'Islam » : une telle affirmation doit être considérée avec la plus grande prudence.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COHEN Mark R., *Sous le Croissant et sous la Croix. Les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2008 [1994].
- FATTAL Antoine, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1995 [1958].
- GOITEIN Shlomo D., *A Mediterranean Society*, Berkeley, University of California Press, 1967-1993, 6 vol.
- LEVY-RUBIN Milka, *From Surrender to Coexistence. Non-Muslims in the Early Islamic Empire*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- MICHEAU Françoise, « Dhimma, Dhimmi », dans Mohammad Ali AMMIR-MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 216.

Voir aussi
694 ; 1127

Luke YARBROUGH
(traduit de l'anglais par Pierre Savy)

694

En Hispanie visigothique : les Juifs réduits en esclavage

Le royaume visigothique de Tolède persécute ses sujets juifs depuis le début du VII^e siècle. Mais l'année 694 marque un tournant : tous les Juifs sont alors condamnés à être dépouillés de leur capacité juridique, réduits en esclavage et dispersés à travers la Péninsule ; leurs enfants leur sont enlevés de force. Le degré réel d'application de cette mesure sans équivalent reste inconnu.

LE DÉCRET CONCILIAIRE

Le 9 novembre 694 s'ouvre l'un des derniers conciles généraux du royaume visigothique et le dernier dont les actes nous soient parvenus. Les évêques, convoqués à Tolède par le roi avec les principaux membres de l'aristocratie, y promulguent des canons en matière religieuse, mais aussi civile : les conciles généraux du VII^e siècle sont de véritables instruments de gouvernement pour les monarques visigothiques. En 694, comme à l'accoutumée, le roi Égica salue l'assemblée, présente son discours d'introduction et se retire, laissant un notaire en donner lecture publique. Mais le discours royal adressé au concile a un contenu inhabituel : il consiste essentiellement en une dénonciation des Juifs du royaume, qu'il accuse de trahison à la foi et de complot « contre le genre (*genus*) chrétien » en connivence « avec les Juifs d'outre-mer ». Égica assure que les confessions (nécessairement obtenues sous la torture, suivant la procédure habituelle de l'instruction criminelle) qui prouvent la réalité du complot seront ensuite remises aux évêques pour qu'ils en prennent connaissance par eux-mêmes.

À la suite de ces accusations, le huitième et dernier canon du XVII^e concile de Tolède condamne l'ensemble des Juifs du royaume. Leurs biens seront confisqués et une partie en sera remise à leurs anciens esclaves chrétiens, qui, affranchis, seront désormais

redevables des impôts jusque-là acquittés par leurs maîtres. Quant aux Juifs eux-mêmes, ainsi que leurs femmes et enfants, ils seront dispersés à travers tout le territoire et livrés comme esclaves à ceux que le roi décidera de gratifier par ce biais, à charge pour les nouveaux maîtres de les surveiller et de les empêcher de pratiquer leur culte, et sans aucun retour possible à leur ancien statut de libre. Enfin leurs enfants leur seront retirés à partir de sept ans et confiés à de « fidèles chrétiens » pour être mariés ensuite à des chrétiens, une mesure qui avait déjà été prise en 633 par le IV^e concile de Tolède.

Il convient de ne pas envisager de manière anachronique la décision de 694. Dans les sociétés du très haut Moyen Âge, y compris la visigothique, il est fréquent que les enfants soient placés par leurs parents chez des patrons ou donnés à l'Église vers l'âge de six ou sept ans ; quant aux mariages, ils ne répondent généralement pas à des critères affectifs. La dureté du décret conciliaire réside dans le fait que cette séparation n'est pas décidée par les chefs de famille (seuls qualifiés de « Juifs » ici). Il leur retire à la fois leur pouvoir de *paterfamilias* sur leur progéniture, la propriété sur leurs biens matériels et leurs esclaves, leur statut d'ingénuité (de personne libre de naissance) et enfin leur « lieu », c'est-à-dire qu'ils sont soumis à l'exil. Déracinés, les Juifs perdent ainsi la protection que leur assurait l'insertion dans les réseaux de voisinage et de parenté ; dépouillés de leur capacité juridique, ils ne peuvent plus faire valoir leurs droits devant les tribunaux ; privés de leur liberté, enfin, ils perdent leur dernière prérogative, celle du contrôle de leur corps, même s'il est très probable que les esclaves visigothiques sont alors presque tous établis sur des exploitations agricoles, et préservent donc leur cellule familiale sous la dépendance d'un maître.

Tout au long du VII^e siècle, les Juifs du royaume de Tolède avaient été en butte à une législation qui restreignait progressivement leur capacité juridique, fait particulièrement grave dans un contexte où les tribunaux et le droit écrit demeuraient très importants, même si certains chrétiens, comme les affranchis ou leurs descendants, souffraient eux aussi d'un statut juridique déprimé par rapport aux libres de plein droit. Néanmoins la sentence de 694, avalisée par une loi royale de confirmation du concile, marque une rupture : pêle-mêle, sans distinguer entre baptisés, non-baptisés, convertis sincères ou apostats, comme le faisait souvent (pas toujours) la loi visigothique, elle expulse collectivement du statut de libre tous les sujets juifs du royaume.

LA JUDÉITÉ, UNE TACHE QUI PERDURE AU-DELÀ DU BAPTÊME

Si des baptêmes forcés comme celui ordonné par le roi Sisebut

(vers 615) se sont produits à plusieurs reprises dans le monde méditerranéen tardo-antique, cette réduction collective en esclavage est un cas unique dans un État chrétien. Le concile de Tolède présenta cette mesure comme le châtement d'un double crime, l'apostasie religieuse que les autorités reprochaient aux Juifs depuis le baptême forcé de 615, mais aussi la sédition politique, un chef d'accusation nouveau. La peine infligée, de fait, était la même que celle qui s'appliquait aux séditeux depuis 681. La réalité du complot en accord avec l'outre-mer a fait l'objet de débats entre historiens, mais cette controverse masque l'essentiel. Même si on acceptait l'idée d'un complot, il est matériellement impossible que tous les Juifs du royaume y aient participé ; or le décret conciliaire confirmé par loi royale les soumettait tous à la même peine, non pas en vertu d'un jugement nominal de chacun des accusés, mais de manière collective, en tant que peuple (*gens*).

La condamnation de 694 attire donc l'attention non seulement par sa radicalité sans précédent, mais aussi par la manière dont elle s'applique aux Juifs, indéniablement conçus comme groupe ethnique. En effet elle n'opère plus aucune distinction entre baptisés adhérant à la religion chrétienne, apostats et non-baptisés : depuis le baptême forcé, les sources visigothiques pouvaient préciser auxquelles de ces catégories elles se référaient, mais il faut bien remarquer qu'elles désignaient toujours comme « Juifs » les nouveaux chrétiens, même s'ils n'étaient pas apostats. Ainsi vers 688, Restitutus, le serviteur de l'évêque Julien de Tolède, qualifié par son collègue Idalius de Barcelone de « Juif » « pareil à un animal stupide », était assurément baptisé (son nom l'atteste) et certainement pas relaps, puisqu'au service d'un évêque – il n'en était pas moins Juif aux yeux du prélat. En d'autres termes, une mesure visant « tous les Juifs », sans précision, devait s'appliquer indistinctement à tous ceux que l'usage désignait ainsi. Il est donc logique que l'on trouve de manière récurrente dans la législation civile et conciliaire de l'époque l'expression « peuple des Juifs » (*gens Iudaeorum*), exactement parallèle au « peuple des Goths » (*gens Gothorum*). Du point de vue théologique, le fait que les penseurs chrétiens aient assimilé la judéité à la chair, à la corporéité, alors qu'ils situaient le christianisme dans le domaine spirituel, peut expliquer que les autorités aient perçu les Juifs comme un groupe avant tout ethnique, à la différence des païens. L'échec flagrant du baptême forcé de 615, réitéré en 681, a aussi pu encourager cette vision des choses, vis-à-vis de laquelle Isidore de Séville exprimait encore une certaine gêne dans ses *Étymologies*, affirmant qu'« après avoir reçu la foi le juif ne peut plus être dit tel, comme l'atteste l'Apôtre Paul ». Néanmoins la séparation des enfants d'avec leurs parents, à nouveau décrétée en 694, représente une limite à l'idée que

le judaïsme se transmet par filiation. Dans le contexte du VII^e siècle, elle suppose que, si le Juif baptisé à l'âge adulte reste irrémédiablement Juif, le « Juif » baptisé à la naissance et séparé de son milieu d'origine deviendra effectivement chrétien.

UN ÉVÉNEMENT OUBLIÉ

Alors que certains historiens du monde visigothique sont allés jusqu'à qualifier l'événement de 694, de manière assez malencontreuse, de « solution finale », sa notoriété au-delà de ce cercle de spécialistes n'est pas à la hauteur de son importance. La mesure semble comme occultée dans l'ensemble de la persécution mise en place par la royauté visigothique au long du VII^e siècle, qui n'a effectivement pas d'équivalent dans les autres royaumes chrétiens du temps. Surtout, si la décision de réduire tous les Juifs au statut d'esclaves représente un saut qualitatif dans la répression, il existe un obstacle considérable à l'évaluation correcte de ses effets pratiques : le silence de la documentation. Celui des sources chrétiennes est facile à expliquer : le tournant du VIII^e siècle hispanique est très mal documenté en général et les sources se raréfient jusqu'à disparaître. Pour ce qui est des textes postérieurs à la conquête musulmane de 711, ni la *Chronique de 754*, ni le corpus asturien du IX^e siècle ne disent mot de la réduction en esclavage de 694. Certains récits arabes postérieurs aux faits de plusieurs siècles affirment certes que les Juifs hispaniques collaborèrent avec les musulmans durant la conquête de la Péninsule, fait peu surprenant eu égard à la persécution qu'ils avaient endurée sous le régime visigothique ; mais leur condition d'esclaves n'est pas mentionnée. Enfin le silence des sources d'origine juive des IX^e-Xe siècles, à une époque où la mémoire des persécutions est pourtant déjà aiguisée, apparaît mystérieux. Sans oublier que la continuité du peuplement juif en Espagne fait l'objet de débats, on peut aussi attribuer ce silence au succès de la persécution de 694, qui, en dispersant les communautés, serait parvenue à oblitérer la mémoire juive ; ou bien, à l'inverse, à l'inefficacité de la politique antijudaïque visigothique, qui serait restée pratiquement lettre morte et n'aurait ainsi laissé aucune trace.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GARCÍA IGLESIAS Luis, *Los Judíos en la España antigua*, Madrid, Cristiandad, 1978.
MARMURSZTEJN Elsa, *Le Baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
MARTIN Céline, « Statut des juifs, statut de libre dans l'Occident du haut Moyen Âge : l'exemple ibérique », dans John V. TOLAN, Nicholas DE LANGE, Laurence FOSCHIA et Capucine NEMO-PEKELMAN (dir.), *Jews in Early Christian Law. Byzantium and the Latin*

West, 6th-11th Centuries, Turnhout, Brepols, 2014, p. 55-71.

SIVAN Hagith, « The Invisible Jews of Visigothic Spain », *Revue des études juives*, vol. 159, no 3, 2000, p. 369-385.

Voir aussi
634 ; 1449

Céline MARTIN

Vers 740

La « conversion des Khazars »

On peut considérer comme plausible l'affirmation selon laquelle, vers le IX^e siècle, une partie du peuple khazar se serait convertie au judaïsme. Mais rien ne permet d'affirmer que c'est de ces Khazars que descendent les Juifs ashkénazes comme le font divers auteurs. Les usages que l'on fait de cette conversion nous permettent de réfléchir à la notion de « peuple juif ».

Si l'on retient la datation proposée par Yehudah Halevi dans le *Kuzari*, c'est vers 740 que les Khazars se seraient convertis au judaïsme : ce livre, écrit en 1140, évoque « un roi khazar qui s'est converti au judaïsme il y a environ quatre cents ans ». Mais, à vrai dire, plutôt que 740 ou qu'une autre année de l'époque médiévale (l'année 861, par exemple, qui a été proposée de façon convaincante), nous aurions pu choisir, pour parler de la « conversion des Khazars », une date plus récente, comme 1976 (la publication de *La Treizième Tribu*, d'Arthur Koestler) voire 2008 (la sortie du best-seller de Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*). En effet, la construction du récit et ses usages importent autant que la question de l'authenticité de la conversion des Khazars au judaïsme et de sa datation.

LE RÉCIT CLASSIQUE

Les Khazars sont un « peuple de la steppe » dont le royaume, attesté à partir de la fin du V^e siècle, s'étend au nord de l'ancien royaume de Perse et au sud de la Russie actuelle, entre la mer Noire et la mer Caspienne, puis s'effondre à la fin du X^e siècle.

De nombreuses sources, disparates et d'interprétation difficile (parfois incomplètes, d'une authenticité incertaine, écrites en plusieurs langues, etc.), laissent penser que la dynastie royale, l'aristocratie et une partie au moins de la population khazares se seraient converties à la religion juive, à un moment donné ou par étapes, entre le VIII^e et le X^e siècle. Il s'agirait de l'adoption par un peuple païen d'une religion

monothéiste, phénomène intéressant mais pas si exceptionnel que cela : d'autres de ces peuples n'ont-ils pas embrassé le manichéisme, l'islam ou le christianisme ? Et, dans d'autres contextes (Maghreb et Yémen avant l'islam), de telles conversions collectives au judaïsme ne sont-elles pas attestées ?

De cette conversion des Khazars, on trouve trace notamment dans de rares mais anciennes sources chrétiennes ; dans des sources musulmanes de la fin du IX^e siècle et des siècles suivants, en particulier chez certains parmi les plus grands voyageurs, historiens et géographes, provenant de Bagdad ou de Perse ; et dans la fameuse « Correspondance khazare », des lettres échangées au milieu du X^e siècle entre Ibn Shaprut, ministre juif du calife de Cordoue, et le roi des Khazars. Dans la documentation hébraïque, signalons encore, en provenance de la *genizah*, le « document de Cambridge » (ou « de Schechter ») et une « lettre de Kiev ».

LES FAILLES DU RÉCIT

Les incertitudes entourant ce récit sont nombreuses. En s'appuyant sur elles, certains historiens se sont efforcés de démontrer l'inanité du récit entier, qualifié de « mythe ». Ils soulignent ainsi que les notions que l'on trouve dans les sources doivent être considérées avec circonspection : que désignaient, pour les auteurs des sources et pour les acteurs dont ils parlaient, les notions de « conversion » ou de « judaïsme » et quelle pratique religieuse recouvraient-elles ? Ils rappellent en outre que ces sources sont fragiles. Shaul Stampfer s'est ainsi efforcé de démontrer le peu de fiabilité de chacune prise isolément avant de conclure qu'aucune source fiable ne corroborait la thèse de la conversion. Celle-ci était donc un « mythe ». Le silence de certaines sources est un argument supplémentaire : il en est qui pourraient faire état de la conversion des Khazars ou les désigner comme Juifs et qui n'en font rien – en particulier les sources byzantines ou les écrits produits par les *geonim*, les chefs des académies rabbiniques. Ce serait une autre preuve que rien ne s'est produit.

Une part d'incertitude demeure. Le lecteur pourra se faire sa propre opinion en lisant la vaste bibliographie existante. Pour ce qui nous concerne, face à la diversité et à la richesse des sources, il nous semble difficile de nier que quelque chose a eu lieu : une conversion graduelle, partielle, superficielle, peut-être, mais une conversion tout de même. Il est vrai que celle-ci fut vite balayée par l'histoire : après 967, il n'y a plus de puissance politique khazare et plus trace de Khazars juifs. De ce fait, se pose la question du devenir de cette population après l'effondrement du royaume. Toutefois, la démarche

hypercritique et trop systématique des historiens pourfendant le « mythe khazar » n'empêche pas notre adhésion.

L'USAGE DE L'HISTOIRE ET LA QUESTION DE L'ORIGINE DES JUIFS ASHKÉNAZES

La véritable installation du récit dans la culture historique vient plusieurs siècles plus tard. Quelques travaux savants lui sont consacrés au cours du XIX^e siècle ; Ernest Renan, dans *Le Judaïsme comme race et comme religion* (1883), assure nettement que « les conversions massives à l'époque grecque et romaine enlèvent au judaïsme toute signification ethnologique, et coupent tout lien physique (mais non pas spirituel) avec la Palestine », et poursuit en soutenant que les « Juifs du bassin du Danube, ou du Sud de la Russie » « descendent sans doute des Khazars ». Plus tard, des publications de sources permettent à cette idée de prendre un tour plus scientifique. Marc Bloch y fait allusion, au début de *L'Étrange Défaite* (1940), tandis que des travaux, dont certains demeurent fondamentaux, sont bientôt rédigés par des savants appartenant à divers secteurs du savoir (études hébraïques et juives, arabes, russes et ukrainiennes, karaïtes, etc.) ou, pour les meilleurs d'entre eux, capables de se situer à leur carrefour.

Reprise des sources arabes, l'idée de la conversion des Khazars fut d'abord acceptée par les sources juives avec enthousiasme. Notons que, pour des raisons faciles à imaginer, les Juifs rêvent parfois d'un peuple juif bien plus vaste qu'il n'est en réalité, englobant marranes du monde méditerranéen, Bnei Menashe, Kuki, Lemba et autres « tribus perdues ». Les Khazars entrent dans ce cadre. Mais on va plus loin : leur conversion au judaïsme rendrait compte de l'origine de la population ashkénaze. Il est vrai que l'origine des Juifs d'Europe, orientale en particulier, demeure assez mal connue. Affirmer que les Ashkénazes descendent des Khazars règle la question à peu de frais mais, de la croyance que certains Khazars se sont faits juifs à cette affirmation, il y a un pas que l'on devrait se garder de franchir trop vite, pour deux raisons : premièrement, l'écart chronologique entre la fin de la puissance khazare et l'arrivée historiquement attestée des Juifs en Europe de l'Est est considérable (plus de trois siècles) ; deuxièmement, on ne dispose pas de preuves documentaires de cette « filiation ».

De nombreux auteurs ont pris l'hypothèse khazare comme point de départ pour rédiger des œuvres destinées au grand public, y compris des romans historiques. Dans le monde francophone, on pense au *Vent des Khazars*, de Marek Halter (2001). Cette hypothèse a aussi été soumise à des analyses scientifiques, pour déterminer si l'on trouvait

la trace d'origines khazares dans le patrimoine génétique des Juifs ashkénazes – sans résultat probant.

Le livre le plus connu défendant cette hypothèse demeure *La Treizième Tribu*, d'Arthur Koestler, publié (en anglais et en traduction française) en 1976. En assurant que les Juifs ashkénazes ne descendaient pas des Juifs de Judée, ce livre – qui n'est pas une œuvre de fiction mais un livre d'histoire, par ailleurs truffé d'erreurs (relevées par de bons auteurs, comme Simon Szyszman ou Shlomo Simonsohn) – risquait de concourir à délégitimer la présence juive en Israël au XX^e siècle. Ce n'était pas la volonté de Koestler, qui souhaitait montrer le caractère non racial de la judéité pour combattre l'antisémitisme. Il avait bien conscience des risques qu'il prenait. Parlant de sa propre thèse, il écrivait ainsi, à la fin de son livre :

Je n'ignore pas qu'on pourrait l'interpréter avec malveillance, comme une négation de l'existence de l'État d'Israël. Mais ce droit n'est pas fondé sur les origines hypothétiques des juifs ni sur l'alliance mythologique entre Abraham et Dieu ; il est fondé sur la législation internationale, et précisément sur la décision prise par les Nations Unies en 1947 [...].

Le risque que pressentait Koestler n'a pas fait trembler Shlomo Sand, dont le best-seller, *Comment le peuple juif fut inventé* (2008), propose l'idée que, jusqu'au XIX^e siècle, l'identité juive fut fondamentalement un fait religieux et que ce sont les idéologues sionistes qui ont inventé la notion de « peuple juif ». Tous les arguments sont alors bons pour disqualifier la présence juive en Palestine : les Juifs ashkénazes descendant de Khazars et les Juifs séfarades de Berbères, les « vrais » Juifs sont les Palestiniens, d'autant que, à en croire l'auteur, il n'y a jamais eu de déportation ou d'exil massif (« diaspora ») des Juifs hors de Terre sainte. Sand va loin dans la critique, mais il enfonce maintes portes ouvertes : que les nations (plutôt que les peuples) soient des inventions, Renan, encore lui, nous l'enseignait déjà et l'on voit mal pourquoi le « peuple juif » échapperait à la règle ; que des Khazars se soient sans doute convertis n'était pas un terrible secret qu'il fallait dissimuler, mais une chose connue de tous, présente dans l'historiographie sioniste la plus courante.

Les désaccords et la violence des recensions critiques de ces ouvrages, l'énergie déployée par certains historiens israéliens pour démonter le « mythe khazar » et au contraire celle que déploient d'autres historiens anti-israéliens ou post-sionistes pour défendre fermement les origines khazares des Juifs sont à la mesure des enjeux considérables de cette conversion pourtant brumeuse. Elle importe tant parce qu'elle est liée à des questions et à des événements brûlants depuis plusieurs décennies : la Shoah et l'antisémitisme, la légitimité

de l'État d'Israël, la question raciale et la définition du peuple juif. Toutes questions que l'on méditera plus sereinement en tenant la conversion des Khazars à l'écart.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GIL Moshe, « Did the Khazars Convert to Judaism ? », *Revue des études juives*, vol. 170, no 3-4, 2011, p. 429-444.
- GOLDEN Peter B., « The Conversion of the Khazars to Judaism », dans Peter B. GOLDEN, Haggai BEN-SHAMMAI et András RÓNA-TAS (dir.), *The World of the Khazars. New Perspectives*, Leyde/Boston, Brill, 2007, p. 123-162.
- KOESTLER Arthur, *The Thirteenth Tribe : The Khazar Empire and Its Heritage*, Londres, Hutchinson, 1976 ; traduction française : *La Treizième Tribu. L'Empire khazar et son héritage*, Paris, Calmann-Lévy, 1976.
- SAND Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008.
- STAMPFER Shaul, « Did the Khazars Convert to Judaism ? », *Jewish Social Studies*, vol. 19, no 3, 2013, p. 1-72.

Voir aussi
1948

Pierre SAVY

1011

Persécutions des Juifs de Fostat (Égypte) par le calife Al-Ḥākim : récits de la Genizah du Caire

En 1011, dans la vieille ville de Fostat, près du Caire, éclatèrent des émeutes qui prirent pour cible Juifs et chrétiens. De courte durée, la législation antijuive du calife Al-Ḥākim laissa les synagogues en ruines et ébranla la structure de la communauté juive. Les documents de la Genizah du Caire sont une source de première main pour comprendre ces événements.

LES ÉVÉNEMENTS

En 1013, Elḥanan ben Shemaryah retourne en Égypte après un séjour forcé de trois ans à Damas. Dans une lettre découverte dans la Genizah du Caire et conservée aujourd'hui à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford (MS Bodl. Heb. a 3.21), destinée à la communauté juive de Jérusalem, il décrit sa douleur devant la désolation de la communauté de Fostat. Il déplore les maisons de prière dévastées et « les écrits et rouleaux déchirés en morceaux et éparpillés comme des graines, les codex du Pentateuque jetés à terre ». Elḥanan fut un membre éminent de la congrégation de Juifs d'origine irakienne installée à Fostat, disciple de la *yeshiva* (académie talmudique) de Bagdad et émissaire de ses chefs (les *geonim*). Son père, Shemaryah ben Elḥanan (attesté entre 966-1011), fut un des quatre fondateurs des enseignements rabbiniques dans la diaspora, mentionnés au XII^e siècle par Abraham ibn Da'ūd dans son *Sefer ha-Kabbalah*. Selon ce récit, quatre savants émissaires de la *yeshiva* babylonienne voyageant en bateau de Bari (en Italie du Sud) à Sfax (en Tunisie) furent saisis vers 960 par le commandant de la flotte du calife et rachetés dans des centres différents où ils fondèrent des écoles : à Fostat, Kairouan, Cordoue et un lieu qui n'a pas été nommé. Ce récit qui prend la forme d'une légende fondatrice est en partie confirmé par les découvertes de la Genizah du Caire : Shemaryah ben Elḥanan étudia en effet à Bagdad sous Sharira ben Ḥananyah, *gaon* de

l'académie qui avait son siège à Pumbédita avant de déménager dans la capitale abbasside, et, comme son père, dirigea la communauté de Fostat et en présida le tribunal rabbinique jusqu'à sa mort, en 1011.

En 1011, la communauté juive de Fostat, relativement prospère sous les Fatimides shiites qui conquièrent l'Égypte en 969, traverse une période de troubles. Un autre récit retrouvé dans la Genizah, intitulé « le Rouleau d'Égypte » (*megillat mitsraïm*), décrit un épisode de famine et d'épidémies qui ravagea Fostat. C'est alors que Shemaryah ben Elhanan meurt. Son fils est retenu en Syrie : les voyages ne sont pas possibles car la Syrie et la terre d'Israël sont la scène d'une révolte d'une dynastie rivale contre le pouvoir d'Al-Ḥākim et des attaques des tribus bédouines. Le calife fatimide ne regagne le contrôle du nord qu'en 1013. D'autres membres éminents de la communauté de Fostat disparaissent en 1011. Le cortège funèbre de Palṭiel ben Efraïm, un des membres du tribunal de Shemaryah ben Elhanan et scribe de documents et livres, suscita des rixes lors de son passage à travers la ville. Ces événements coïncident avec la politique hostile d'Al-Ḥākim (985-1021) à l'égard des « Peuples du Livre » – Juifs et chrétiens, tolérés tant qu'ils payent l'impôt (*jizya*). Ce calife controversé, connu comme fondateur d'une « Maison de Sagesse » pourvue d'une bibliothèque au Caire mais aussi comme monarque despote et cruel, instaura une série de mesures discriminatoires à l'égard des Juifs. Elles inclurent dès 1004 un code vestimentaire obligatoire, qui consistait en l'obligation de porter une ceinture spéciale et un turban noir, politique maintenue jusqu'en 1014. Il interdit les boissons alcoolisées, y compris le vin nécessaire aux rituels juifs et chrétiens. Plusieurs lieux de culte furent détruits et leur reconstruction interdite. C'est en 1011 que fut détruite la synagogue de l'ancien quartier byzantin de la ville, dont la légende populaire attribuait l'origine à Ezra le Scribe (Ve siècle avant notre ère). La lettre d'Elhanan ben Shemaryah témoigne de la désintégration des institutions mêmes de la communauté. En effet, dès son retour à Fostat, il s'efforce de rebâtir ces structures, et notamment l'école rabbinique.

Les persécutions ne durèrent que jusqu'en 1017 ; c'est à cette date que l'ancienne synagogue de Fostat fut reconstruite et que les Juifs de Fostat commencèrent à déposer leurs écrits sortis d'usage dans sa *genizah*. Même si l'édifice et sa *genizah* furent l'objet de nombreux travaux de rénovation à travers les siècles, une partie des documents conservés jusqu'à présent date des premiers siècles du califat fatimide et même d'avant.

Nos connaissances des événements du règne d'Al-Ḥākim, et surtout du sort des Juifs lors des années de persécutions, proviennent principalement des documents exhumés des combles de la synagogue Ben Ezra de Fostat et d'autres endroits du Vieux-Caire.

Le mot hébreu *genizah* vient du moyen perse et signifie « cacher », « enfouir ». Dans le livre d'Esther (3, 9 ; 4, 7) et d'Esdras (5, 17 ; 6, 1 ; 7, 20), une *genizah* désigne un trésor ou des archives. Depuis l'époque talmudique, la *genizah* est un lieu où l'on remise des écrits hors d'usage. Plutôt qu'une bibliothèque ou des archives, une *genizah* est « une nécropole » de manuscrits qui permet leur décomposition naturelle. En effet, la *genizah* est conçue au départ pour protéger de la profanation les écrits sacrés susceptibles de contenir les noms de Dieu (*shemot*). En pratique, comme le montrent les contenus variés de la Genizah du Caire, on y déposait les vieux écrits usagés sans trier, en jetant pêle-mêle des rouleaux liturgiques, livres de prières et *halakhah*, mais aussi des ouvrages de sciences, médecine, grammaire et belles-lettres ainsi que des documents légaux, correspondances privées et commerciales, comptes, éphémères notes personnelles, exercices d'écoliers et listes d'emplètes.

Pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, de nombreux fragments de manuscrits en caractères hébraïques furent découverts au Caire, principalement dans la synagogue Ben Ezra, qui, à l'époque médiévale, servait aux fidèles du rite dit « palestinien ». D'autres fragments furent trouvés dans la synagogue des Juifs karaïtes (mouvement qui considère la Bible comme le fondement principal de la loi et n'accepte pas l'origine divine de la « loi orale » du judaïsme talmudique) et lors de fouilles archéologiques, notamment dans la cour de la synagogue Ben Ezra et au cimetière juif de Basātin. Des voyageurs, collectionneurs et savants purent acquérir des fragments au Caire, soit en se servant directement dans la Genizah, soit en les achetant à des antiquaires. Des collectionneurs, tels que le karaïte Abraham Firkovicz (1786-1874) et l'archimandrite de l'Église russe orthodoxe, Andrei Kapustin Antonin (1817-1894), ou le rabbin ashkénaze de Jérusalem Salomon Wertheimer (1866-1935), furent parmi les premiers à acquérir des fragments égyptiens, tandis que des savants français, tels Israël Lévi (1856-1939) et d'autres membres de la Société des études juives, jouèrent un rôle clé dans l'organisation des fouilles à Basātin. Cependant, l'histoire de la découverte de la Genizah du Caire est liée pour toujours à deux voyageuses cambridgiennes, les sœurs jumelles Agnes Smith Lewis (1843-1926) et Margaret Dunlop Gibson (1843-1920), orientalistes distinguées et auteures de plus de quarante publications à l'époque où les illustres universités britanniques fermaient encore leurs portes aux femmes, ainsi qu'à leur ami Solomon Schechter (1847-1915), rabbin d'origine

roumaine et enseignant de littérature rabbinique à l'université de Cambridge.

En 1895-1896, les deux sœurs rapportèrent d'un voyage en Égypte de nombreux fragments hébraïques, parmi lesquels Solomon Schechter identifia une feuille du livre hébreu de Ben Sira, connu jusqu'alors seulement par sa traduction grecque des Septante et par la présence de quelques citations de l'original perdu dans le Talmud. Cette découverte de taille encouragea Schechter à entreprendre un voyage au Caire dont il rapporta plus de 190 000 fragments conservés aujourd'hui à la bibliothèque universitaire de Cambridge. D'autres collections furent amassées ailleurs, par exemple à Oxford, par les soins du rabbiniste et conservateur des livres hébreux de la Bodléienne, Adolf Neubauer (1831-1907), qui employa un archéologue aventurier, le comte Riamo d'Hulst, pour déterrer des fragments de manuscrits en Égypte.

LA GENIZAH DU CAIRE ET LES ÉTUDES JUIVES

Le corpus provenant de la synagogue Ben Ezra et d'autres endroits au Caire, surnommé « Genizah du Caire », inclut aujourd'hui plus de 300 000 fragments conservés dans quelque 70 bibliothèques à travers le monde. La découverte de cette *genizah* a marqué un véritable « tournant documentaire » pour les études juives. Les fragments proviennent de livres (environ 95 %) et de documents, y compris d'archives d'institutions juives ou d'entreprises commerciales (environ 5 %) en hébreu, araméen, judéo-arabe et en d'autres langues, remontant du IX^e au XIX^e siècle (la majorité datant des époques fatimide et ayyubide, du X^e au XIII^e siècle). Les documents de la Genizah du Caire sont une source unique pour comprendre la vie religieuse, intellectuelle, économique et quotidienne des Juifs d'Égypte et d'autres parties du monde musulman. Des chercheurs tels que Jacob Mann ou Moshe Gil ont consacré leur travail à la reconstruction du passé de ces communautés à partir des fragments de la Genizah, tandis que Shlomo Dov Goitein et ses disciples y ont ajouté une dimension d'histoire économique et sociale. Comme pour l'épisode d'Al-Ḥākim, la Genizah, en racontant l'histoire du point de vue interne des Juifs, nous offre un nouvel éclairage sur les événements du passé et permet leur interprétation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

GIL Moshe, *Palestine during the First Muslim Period (634-1099)* [en hébreu], Tel-Aviv, Universitat Tel-Aviv u-Misrad ha-bitahon, 1982, 3 vol. ; traduction anglaise du

vol. 1 : *A History of Palestine, 634-1099*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

GOITEIN Shlomo Dov, *A Mediterranean Society : The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 1967-1993, 6 vol.

HOFFMAN Adina et COLE Peter, *Sacred Trash. The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York, Shoken, 2011.

JEFFERSON Rebecca, « The Cairo Genizah Unearthed : The Excavation Conducted by the Count d'Hulst on Behalf of the Bodleian Library and Their Significance for Genizah History », dans Ben M. OUTHWAITE et Siam BHAYRO (dir.), « *From a Sacred Source* ». *Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*, Leyde, Brill, 2010, p. 171-199.

Voir aussi

1127

Judith OLSZOWY-SCHLANGER

Voir l'illustration p. V du cahier couleur

1040

Rachi ou la fin d'un monde est proche

Salomon fils d'Isaac, connu sous l'acronyme Rachi, est la figure qui domine le judaïsme médiéval. On connaît mieux ses immenses accomplissements dans les domaines exégétiques de la Bible et du Talmud, par leur transmission dans l'ensemble du judaïsme, que sa biographie qui demeure entourée de légendes.

RACHI D'HIER À AUJOURD'HUI

De la vie de l'immense figure qui surplombe le judaïsme depuis un millénaire, on ne sait presque rien. Pourtant, son rôle dans la transmission du savoir et son influence sur l'ensemble du monde juif sont incommensurables. Car, depuis le Moyen Âge, l'approche des textes canoniques juifs se fait en sa compagnie. Les commentaires de Rachi s'inculquent, en effet, dès les années tendres des premiers balbutiements enfantins, accompagnant l'apprentissage de la lecture avec la Bible hébraïque. Son rôle, cependant, dépasse largement ce premier enseignement. Décisionnaire, philologue, liturgiste et adaptateur, Rachi est la figure incontournable de la littérature juive médiévale : ses commentaires sur la Bible hébraïque et sur le Talmud de Babylone accompagnent aujourd'hui encore toutes les éditions imprimées. Ses commentaires du Talmud surpassèrent tous ceux de ses prédécesseurs par leur clarté, leur richesse et leur faculté descriptive, permettant de reproduire des argumentations talmudiques fondées sur des éléments psychologiques ou contextuels, respectant ou permettant d'en éclairer la logique interne. En outre, c'est également par ses écrits que les lettrés chrétiens se sont familiarisés avec les textes juifs et ont enrichi leurs propres exégèses. Ses commentaires bibliques, premier incunable hébraïque imprimé dès le milieu du ^{XV}^e siècle, avant même l'impression de la Bible, ont traversé le temps et l'espace pour se fondre au cœur de la tradition juive et en forment le noyau dur, au point qu'un individu incapable de citer son « verset avec Rachi » était considéré, jadis, comme un parfait ignare. Depuis le ^{XIX}^e siècle, des

bibliothèques entières ont été rédigées autour de l'importance de son œuvre : on en a étudié les divers aspects philologiques, linguistiques et juridiques. Toutefois, parmi l'étendue des travaux qui lui ont été consacrés, c'est surtout l'aspect de sa propre inscription dans l'histoire qui semble le plus difficile à aborder. Encore faut-il parvenir à se représenter l'effervescence qui secoue le christianisme en quête de ses propres marques. Les études bibliques battent leur plein, les écoles se développent rapidement, les villes se constituent autour des églises et des cathédrales : la « renaissance médiévale » s'éveille. Dans cette atmosphère où les polémiques entre judaïsme et christianisme prennent leur essor, les plumes s'aiguisent, lettrés chrétiens et juifs discutent âprement leurs vérités respectives, tandis que les savants itinérants – des deux religions – battent la campagne pour rassembler leurs ouailles et que des conversions se pratiquent dans les deux sens.

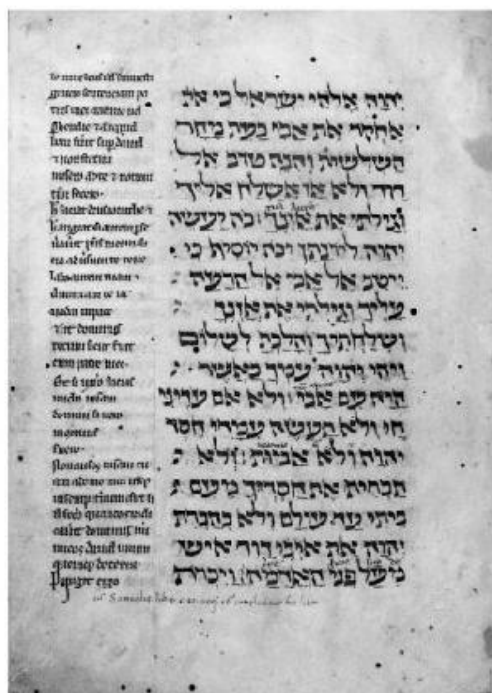
Né en 1040 selon la tradition, ou peut-être en 1028, mais mort en 1105, à l'âge de 65 ans selon un manuscrit ou de 75 ans selon certaines estimations, Rachi fut contemporain de transformations décisives de la vie au Moyen Âge en général et de la chrétienté, en particulier, et ce sont précisément ces transformations qui sont les moins perceptibles dans son œuvre. Témoin de ces événements, Rachi n'en est ni le chroniqueur ni l'historien et il est difficile de savoir si ce qui nous apparaît, rétroactivement, comme un changement important était perçu comme tel par ses contemporains ou, plus vraisemblablement, comme un épisode s'ajoutant à une chaîne de circonstances qui nous échappent. Son œuvre, d'une grande pédagogie, dévoile sa conscience d'être un maître, un guide, qui dirige ses coreligionnaires dans les méandres des écrits juifs, en leur permettant, grâce à ses interprétations, de les appréhender et les inscrire dans leur propre temporalité. Plus encore, tant dans ses commentaires bibliques et talmudiques que dans ses réponses juridiques, Rachi offre un mode d'emploi de lecture et de conduite, avec lequel il propose également des arguments théologiques prêts à être utilisés dans les débats insidieux menés avec les chrétiens sur le message biblique. Tandis que le monde juif l'a immortalisé sous l'appellation *Parchandata* (Exégète de la Loi), dans le monde des lettrés chrétiens, où ses gloses exercèrent également une influence considérable à partir du XII^e siècle, dont témoignent des traductions latines, les mentions de « Rabbi Salomon », *rabbini nostri, moderni Hebreorum litteratores* ou encore *magistri Hebreorum* attestent sa notoriété.

RACHI EN SON TEMPS

Né à Troyes, alors petite ville rurale du comté de Champagne où se

trouvait l'un de ces nombreux menus peuplements juifs de la région, Salomon, fils d'Isaac (d'où l'acronyme Rachi, « RABbi SHealomoh ben YItshak), développa ce qui allait devenir un siècle plus tard l'école française qui allait traverser les siècles et introduire ses raisonnements jusqu'aux confins des judaïsmes éparpillés à travers le monde. La France catholique du XI^e siècle comportait encore peu de villes, et ses concentrations urbaines étaient encore insérées dans une culture et une économie majoritairement agraires. Les peuplements juifs n'échappaient guère à la règle et, dans une région où l'agriculture était surtout vinicole, la tradition a retenu que le grand maître de l'exégèse biblique et talmudique était vigneron de métier. De ce qui a prévalu dans la vie juive avant l'apparition de Rachi, on ne sait pratiquement rien : ce n'est que par l'intermédiaire de ses propres écrits et de ceux qu'ont laissés ses disciples que l'on peut en reconstituer quelques bribes. Quant à la biographie de Rachi lui-même, une fois dégagée de la gangue des légendes accumulées au cours des siècles autour de sa personne devenue mythique, elle reste mince. Il aurait peut-être reçu ses premiers enseignements d'un père qu'il évoque à peine, son épouse aurait appartenu à une lignée rabbinique dont il eut trois filles : Myriam, Yokébed et Rachel (Bellassez). Né à Troyes, Salomon ben Isaac se rendit dans les académies de Mayence et de Worms pour compléter son éducation ; il étudia sous l'égide des grands maîtres de l'époque : Jacob ben Yakar, Isaac ben Yehouda de

La version bilingue hébreu-latin du livre biblique de Samuel



Il s'agit du début du livre de Samuel, présentant en parallèle les versions latine et hébraïque, avec la traduction latine au-dessus de chaque mot hébreu. On voit l'usage de Rachi qu'ont pu faire les exégètes chrétiens. Angleterre, première moitié du XIII^e siècle. Corpus Christi College, Oxford, MS 9.

Mayence et Isaac ben Eléazar ha-Lévy de Worms. Son retour à Troyes, alors qu'il avait une vingtaine d'années, permit l'essor fulgurant des académies rabbiniques françaises qui en vinrent à surpasser celles des régions rhénane et lorraine, jusqu'alors prédominantes. L'académie de Rachi, fondée autour de 1070, attira un large faisceau de disciples venus étudier de tous les lieux du monde juif d'alors, et sa renommée se perpétua à travers l'enseignement transmis par ses gendres Judah ben Nathan (dit le Rivan) et Meïr ben Samuel, et ses petits-fils, Samuel ben Meïr (Rachbam, v. 1085-1158), Isaac ben Meïr (Ribam, v. 1090-v. 1130) et Jacob ben Meïr (Rabbénou Tam, v. 1100 à 1171). Ils formèrent et encadrèrent l'école des tossaphistes (les glossateurs, littéralement « ceux qui ajoutent »), devenue l'épicentre d'une culture juive dépassant largement le cadre français.

Le XI^e siècle émerge de l'ombre avec le développement de nombreux écrits, qui expriment une vitalité intellectuelle dans tous les domaines. On suppose qu'à cette époque, bien avant que les discriminations de toutes sortes ne leur aient encore été imposées, les Juifs vivaient dans un environnement où ils se mouvaient aisément, parlant les mêmes langues, habillés comme leurs voisins et pratiquant les mêmes professions. Le petit nombre des membres de ces communautés incite en outre à penser que leurs échanges ordinaires, commerciaux et intellectuels, avec les populations chrétiennes alentour se déroulaient sans conflit notable. Si le domaine royal du roi de France était alors réduit à l'Île-de-France actuelle, au nord de la Loire, jusqu'à Orléans, les Juifs « français » étaient toutefois disséminés dans les diverses régions qui s'étendaient de la Seine au Rhin, en passant par les Alpes et le Rhône, sans que l'on puisse déterminer leur nombre ou leur densité. Bénéficiant probablement de l'apparition d'un maillage serré de cathédrales-écoles autour des châteaux, des monastères et des abbayes, qui transforment considérablement l'atmosphère intellectuelle, des regroupements de disciples émergent autour des maîtres qui divulguent l'enseignement du judaïsme, en même temps qu'apparaissent, dans les sources, des communautés juives qui semblent déjà institutionnalisées.

Au-delà de sa dimension biographique qui demeure incertaine, Rachi, par l'intermédiaire de ses abondants *responsa*, de ses commentaires sur les textes bibliques et le Talmud de Babylone, offre une source exceptionnelle d'informations sur la vie juive au XI^e siècle. Son emploi du vieux français pour éclairer des termes difficiles de la langue rabbinique ou identifier des objets ou la flore et la faune permet d'entrevoir les pratiques langagières de son temps. Plus encore, les réponses qu'il livre à des questions épineuses concernant la vie quotidienne juive sont des fenêtres ouvertes tant sur les relations nouées entre Juifs et chrétiens que sur leurs pratiques religieuses, civiles et commerciales. Mais, des grands mouvements qui traversent la chrétienté de son vivant et jettent des cohortes de milliers de pèlerins sur les routes menant à Jérusalem, il ne renvoie qu'un écho assourdi, que l'on identifie par son étrange commentaire des premiers versets de la Genèse décrivant la création du monde, où il note :

Dieu fait connaître à son peuple la puissance de ses œuvres afin de lui donner l'héritage des nations. Si les peuples du monde venaient à dire à Israël : « vous êtes des voleurs », « c'est par la violence que vous avez conquis les terres », [...] on leur répondrait : « Toute la terre appartient au Saint béni soit-Il. [...] Il l'a donnée à qui bon lui semble. »

De même, le sillage sanglant laissé par la première croisade de 1096 se retrouve dans deux compositions liturgiques intégrées au rituel ashkénaze des fêtes de la nouvelle année, qui clament vengeance sur les oppresseurs pour le sang versé par les martyrs ; et trois de ses commentaires en évoquent les tragédies, sur Lévitique (22, 32 : « Livre-toi au martyr et sanctifie mon nom [...] et quand on se livre, on doit être prêt à la mort, car quiconque se livre dans l'attente d'un miracle ne recevra pas de miracle »), sur Isaïe (53, 9 : « Il s'imposa lui-même toutes sortes de morts, qui lui furent imposées car il refusa de se convertir ») ainsi que sur le Cantique des Cantiques (5, 8-9 : « Ils te demanderont en quoi ton Dieu est différent des autres dieux pour que tu veuilles mourir et être crucifié pour lui »).

Cette dimension cryptée des événements qui affectent la vie juive se justifie probablement par l'appréhension du regard chrétien à l'affût de toute malveillance dans les écrits juifs. Ce que Rachi, d'ailleurs, suggère d'une phrase insérée dans un commentaire sur le Talmud : « En exil, nous ne pouvons pas ne pas avoir affaire avec les non-juifs car nous vivons parmi eux et en tirons notre subsistance [...] nous en avons peur ». Et les siècles suivants confirmeront le bien-fondé de cette frayeur.

- CATANE Moshé, *La Vie en France au XI^e siècle d'après les écrits de Rachi*, Jérusalem, Gallia, 1994.
- DAHAN Gilbert, NAHON Gérard et NICOLAS Élie (dir.), *Rashi et la culture juive en France du Nord*, Paris/Louvain, Peeters, 1997.
- GROSSMAN Avraham, *Rashi* [2006], Oxford/Portland, Littman « The Littman Library of Jewish Civilization », 2012.
- KEARNEY Jonathan, *Rashi, Linguist despite Himself. A Study of the Linguistic Dimension of Rabbi Solomon Yishaqi's Commentary on Deuteronomy*, New York/Londres, T&T Clark, 2010.
- SCHWARZFUCHS Simon, *Rachi de Troyes* [1991], Paris, Albin Michel, 2005.
- SIRAT René-Samuel (dir.), *Héritages de Rachi*, Paris/Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2006.
- TAITZ Emily, *The Jews of Medieval France. The Community of Champagne*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1994.

Voir aussi
1096 ; 1204

Sylvie Anne GOLDBERG

1096

Dans la vallée du Rhin. Les massacres de la première croisade

En 1096, les Juifs de la vallée du Rhin furent massacrés ou convertis de force par les croisés qui se rendaient en Terre sainte. Ces violences entraînèrent des suicides pour « sanctifier le Nom de Dieu ». Chroniques et liturgie en conservent la mémoire.

MASSACRES ET BAPTÊMES FORCÉS

La persécution des communautés juives rhénanes entre avril et juillet 1096 fait suite à l'appel à délivrer la Terre sainte lancé en novembre 1095 par le pape Urbain II au concile de Clermont. Plusieurs groupes de croisés, venus d'Angleterre et du nord de la France, avaient emprunté la vallée du Rhin dans le but de rejoindre la Terre sainte en suivant le Main, le Danube, puis en traversant la Hongrie et l'Empire byzantin. Renforcés d'éléments locaux, ces groupes s'y livrèrent au massacre, au pillage, à la destruction et à la conversion forcée. La vengeance contre les infidèles qui motivait leur expédition ne pouvait épargner, selon eux, les ennemis de la foi qu'ils avaient sous les yeux et dont les ancêtres avaient crucifié le Christ.

Ils attaquèrent notamment Spire ; Worms et Mayence, où des centaines de Juifs furent tués malgré la protection épiscopale ; Cologne, où l'archevêque put empêcher la répétition des précédents épisodes, mais où la synagogue fut brûlée et des Juifs furent tués pour avoir refusé le baptême. Les persécutions s'étendirent à Trèves et à Metz, ainsi qu'à Ratisbonne, où presque tous les Juifs furent baptisés de force. Dans un certain nombre de cas, les Juifs tuèrent leurs proches, sans excepter les enfants, et se suicidèrent pour ne pas tomber aux mains des croisés. À la fin du mois de juillet, ceux-ci avaient quitté la vallée du Rhin et poursuivaient leur route vers l'Orient. En 1097, en dépit de l'opposition du pape Clément III, l'empereur Henri IV autorisa le retour au judaïsme des Juifs convertis

VIOLENCES CROISÉES ET MARTYRE JUIF

Les violences de 1096 ont-elles marqué un tournant ? Premières persécutions antijuives liées à la croisade, ce sont aussi les premières persécutions de grande ampleur des communautés juives de l'Europe chrétienne. À la différence de ce qui s'était produit à Mayence en 1012 ou à Trèves en 1066, les Juifs n'eurent pas le choix entre la conversion et l'expulsion ; ils furent confrontés à l'alternative entre la conversion et la mort. Les persécutions locales de 1096 – qui frappèrent en outre la France, où elles sont documentées avec précision pour Rouen et pour Monieux en Vaucluse – n'eurent toutefois ni l'ampleur ni l'impact des massacres et des conversions forcées perpétrés en 1391 dans la péninsule Ibérique. Elles n'affectèrent pas, globalement, le développement démographique, économique et intellectuel des Juifs. La détérioration de leur condition s'était amorcée antérieurement ; elle se poursuivit au XIII^e et s'accrut aux XIII^e et XIV^e siècles.

Cette explosion de violence contraste avec les relations généralement paisibles entre Juifs et chrétiens. Elle témoigne de la fragilité de la protection offerte par les pouvoirs. Fondée sur la doctrine et le droit de l'Église, cette protection n'était pas dépourvue d'ambiguïtés : il ne fallait pas tuer les Juifs parce qu'ils étaient considérés comme les témoins de la vérité du christianisme, qu'ils devaient expier leur déicide et que leur « reste » se convertirait à l'approche de la fin des temps, suivant une prophétie d'Isaïe reprise dans l'Épître aux Romains ; il ne fallait pas les convertir de force parce que le baptême devait être volontaire, mais ceux qui l'avaient reçu contre leur gré devaient rester chrétiens, sauf cas de contrainte absolue. Dans un tel cadre, les violences sporadiques ne résument pas la condition juive ; elles traduisent son instabilité.

Le choix du martyre – *qiddush ha-shem* ou « sanctification du Nom (de Dieu) » – sous la forme inédite du meurtre des proches et du suicide est l'effet le plus frappant des persécutions de 1096. L'historiographie récente a mis en avant les spécificités du judaïsme ashkénaze et le climat idéologique de la première croisade. Le martyre est à la fois une captation d'initiative et l'expression d'un espoir messianique de vengeance et de rédemption partagé avec la culture chrétienne rivale. La question de savoir si la loi juive permettait de tels actes a été débattue. Le Talmud prescrivait de préférer le martyre à l'idolâtrie, non de tuer ses proches pour les soustraire à la conversion. Les précédents invoqués (comme le sacrifice d'Isaac) comblaient mal le fossé avec la tradition. À la fin du XII^e siècle, le récit d'Ephraïm de Bonn sur les persécutions de 1146 liées à la deuxième

croisade fait état de la pratique du *qiddush ha-shem* par les Juifs d'Allemagne et certaines communautés du nord de la France, mais il ne relate ni suicides, ni infanticides. D'autres cas se produisirent hors du contexte de croisade, comme lors du massacre d'York en 1190, des massacres de Rindfleisch en 1298 ou des persécutions liées à la grande peste en 1348-1349.

Certains historiens, comme Israel Yuval, ont établi un lien entre les infanticides commis en 1096 et l'apparition de l'accusation de meurtre rituel vers le milieu du XII^e siècle. Que les Juifs aient été capables de tuer leurs propres enfants pour les soustraire au baptême portait à croire qu'ils représentaient une menace d'autant plus grande pour les enfants chrétiens. Or, alors même que les sources latines sur la première croisade sont pléthoriques, celles qui évoquent les infanticides et les suicides sont rarissimes. Surtout, aucune source ne relie les accusations de meurtre rituel aux infanticides de 1096. Cette construction extérieure aux sources alerte sur la nécessité de leur examen rigoureux et de leur mise en contexte.

LES VÉHICULES DE LA MÉMOIRE

La mémoire a constitué d'emblée un enjeu des événements de 1096. Massacres et conversions forcées visaient à ne laisser subsister « nulle part la mémoire du nom de Juif », selon les annales composées à l'abbaye de Disibodenberg au milieu du XII^e siècle. Dans les martyrologes des *Memorbücher* (« livres de la mémoire » dont le plus ancien qui ait été conservé date de la fin du XIII^e siècle), ce sont précisément les noms des martyrs de 1096 qui apparaissent en premier lieu. Ils y sont consignés par ville et par date, parfois avec l'indication de liens de parenté, souvent avec celle des conditions de leur mort.

Trois chroniques hébraïques furent en outre produites dès la première moitié du XII^e siècle. Respectivement composées par Salomon bar Samson, l'Anonyme de Mayence et Éliézer bar Nathan, elles font partie des premières œuvres d'histoire locale des Juifs d'Europe. Leur valeur historique a été discutée. Selon Jeremy Cohen, elles renseignent surtout sur l'idéologie du martyr inspirée par la culpabilité des survivants, probablement convertis, puis revenus au judaïsme. Leur fonction majeure était d'entretenir la mémoire de ceux qui avaient préféré la mort au baptême, pour conforter la résistance au christianisme et préserver les générations futures de la tentation de la conversion.

Des *piyyutim* (poèmes liturgiques) et des prières ont également entretenu la mémoire des martyrs de 1096. La prière *Av ha-Raḥamim*

(« Père de miséricorde ») loue leurs mérites et appelle Dieu à se souvenir de ceux qui sont morts pour sanctifier son Nom et à les venger. Cette prière a circulé localement avant de se répandre dans le monde ashkénaze médiéval. Elle est encore récitée lors de l'office du shabbat ashkénaze.

En tout état de cause, ces différentes sources ont constitué les supports d'une mémoire collective. À l'idée que les événements de 1096 n'auraient pas eu de place substantielle dans la conscience historique juive médiévale, Eva Haverkamp a opposé qu'ils avaient été largement relayés par l'insertion des récits dans des anthologies historiques, par les récits de la fin du XII^e siècle en relation avec la deuxième croisade, par l'intégration des *piyyutim* à la liturgie, par la copie et la circulation des manuscrits. Le passage relatif aux événements de 1096 dans *La Vallée des pleurs* de Joseph ha-Cohen, vers 1560, est significativement inspiré de la chronique d'Éliézer bar Nathan.

David Nirenberg a observé, d'un point de vue critique, la place faite aux massacres de 1096 dans l'historiographie et la mémoire juive contemporaine. Il estime qu'ils ont formé, après la Shoah, « un point de focalisation dans un récit qui affirme l'identité des souffrances passées et présentes et qui trouve sa cohérence dans la perspective téléologique d'une escalade de la persécution conduisant à l'Holocauste et à la rédemption sioniste ». La continuité construite entre 1096 et la Shoah constituait selon lui une « thérapie historique » appliquée à un « trauma contemporain » : les Juifs avaient survécu à une longue chaîne de souffrances.

Si la date de 1096 ne marque pas de tournant décisif dans la condition des Juifs d'Europe, elle se caractérise néanmoins par trois nouveautés : l'ampleur de la persécution ; la réaction des Juifs persécutés, par le meurtre des proches et par le suicide ; la production des chroniques hébraïques qui exaltent le martyre pour prévenir la conversion. Autant que la liturgie, l'usage de ces événements comme point d'origine d'un récit téléologique a contribué à inscrire leur mémoire dans la longue durée. Les débats suscités par les formes du martyre, l'historicité des chroniques, la résonance et la mémorialisation des événements font de 1096 une date majeure dans l'historiographie contemporaine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COHEN Jeremy, *Sanctifying the Name of God. Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004.
- HAVERKAMP Eva (dir.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 2005.
- MARMURSZTEJN Elsa, *Le Baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu*

politique, échos contemporains, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

NIRENBERG David, « The Rhineland Massacres of Jews in the First Crusade. Memories Medieval and Modern », dans Gerd ALTHOFF, Johannes FRIED et Patrick J. GEARY (dir.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Washington/Cambridge, German Historical Institute/Cambridge University Press, 2002, p. 279-309.

YUVAL Israel Jacob, « *Deux peuples en ton sein* ». *Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 2012 [2000].

Voir aussi

1215 ; 1290 ; 1475

Elsa MARMURSZTEJN

1127

L'installation du gaonat de Palestine dans l'Égypte fatimide

En 1127, l'installation en Égypte du président de l'académie talmudique de Palestine et la réunion de cette fonction prestigieuse à celle de « chef des Juifs d'Égypte » constituent une étape essentielle de l'histoire de la structuration du judaïsme rabbinique médiéval.

LA LUTTE D'INFLUENCE ENTRE LES ACADÉMIES TALMUDIQUES EN CONTEXTE MUSULMAN

L'installation du *gaon* (président de l'académie talmudique) de Palestine à Fostat, en Égypte, en 1127, ne constitue que l'achèvement d'un processus complexe entamé plus d'un siècle auparavant et mêlant à la fois les autorités des académies talmudiques et deux califats rivaux. Depuis le VI^e siècle de notre ère au moins, le judaïsme rabbinique, forme du judaïsme s'appuyant sur le Talmud, se divisait en deux obédiences. D'une part, il existait les académies talmudiques de Babylonie (approximativement l'Irak actuel), qui élaboraient le Talmud babylonien. D'autre part, en Palestine, l'académie installée à Jérusalem au X^e siècle travaillait elle aussi à l'élaboration d'un Talmud. Chacune de ces académies était dirigée par un président ou *gaon*. Ces *geonim* représentaient des références en matière religieuse, notamment dans tout ce qui concernait la *halakhah*. Ils étaient les seuls habilités à rédiger des *responsa* adressés aux membres des communautés juives rabbiniques qui ne trouvaient pas de solution à leurs interrogations religieuses. Les *geonim* nommaient aussi des représentants locaux, notamment des juges chargés de présider les tribunaux rabbiniques des communautés réparties dans tout le monde musulman. De leur côté, ces communautés devaient financer les académies talmudiques en envoyant des fonds attendus impatiemment par les *geonim* en place.

Il existait ainsi une forte rivalité entre les *geonim* de Babylonie et ceux de Palestine. Cette rivalité put par exemple prendre l'aspect

d'une controverse calendaire en 921-922, ou celui de l'excommunication par le *gaon* de Palestine Shelomo ben Yehuda (en fonction de 1025 à 1051) des Juifs d'Égypte se référant au Talmud babylonien. Jusqu'au Xe siècle au moins, cette rivalité tourna à l'avantage des académies babyloniennes, les plus prestigieuses notamment parce que le Talmud babylonien était le plus élaboré et le plus suivi. L'arrivée de la dynastie califale chiite des Fatimides sur la scène méditerranéenne et sa conquête de l'Égypte puis de la province de Syrie-Palestine durant les années 970 changèrent la donne. Projetant d'envahir l'Irak pour en chasser les Abbassides, considérés comme des usurpateurs, les Fatimides, d'abord installés dans l'actuelle Tunisie et en Sicile, contrôlaient des territoires où les populations juives étaient nombreuses et actives. De manière très pragmatique, ces califes cherchèrent tous les moyens possibles pour affaiblir les Abbassides. Le commerce en faisait partie et la documentation de la *genizah* témoigne à quel point les Juifs maghrébins étaient actifs dans le commerce en Méditerranée ainsi qu'en mer Rouge et dans l'océan Indien. Les Fatimides ne tenaient pas à ce qu'une partie importante des Juifs de leurs territoires eût comme référence religieuse et juridique des *geonim* de Babylonie hors de contrôle et dont la proximité, au moins géographique, avec le califat de Bagdad pouvait leur sembler dangereuse. Sans que l'on soit capable de mettre en évidence des liens clairs, il apparaît en tout cas que l'académie talmudique de Jérusalem, ville aux mains des Fatimides à partir des années 970, connut dès lors un essor important tandis que le gaonat de Babylonie déclina et finit par disparaître vers 1040 pour ne ressusciter, sous une forme très affaiblie, qu'au XII^e siècle. La disparition des académies babyloniennes eut pour conséquence la migration des élites juives irakiennes vers la Palestine, ainsi qu'un développement des infrastructures administratives de l'académie talmudique de Palestine. Il semble assez clair que, dans la première moitié du XI^e siècle, les Juifs rabbanites d'Égypte se ralliaient désormais massivement à l'autorité du *gaon* palestinien, lui-même reconnu par les autorités fatimides.

LE CHEF DES JUIFS D'ÉGYPTES ET LE GAONAT DE PALESTINE : UNE NOUVELLE HISTOIRE D'OPPOSITION

Si l'on ne peut attester de manière claire le rôle des Fatimides dans l'essor du gaonat de Palestine, en Égypte même ils contribuèrent à la naissance de deux institutions centrales du judaïsme rabbinique égyptien. Il s'agit de celle du « chef des Juifs » (*ra'is al-yahûd*), titre donné par le pouvoir musulman, et celle du *nagid*, titre octroyé par le *gaon* pour confirmer et conférer une légitimité religieuse à la

personnalité choisie par le calife. En dépit des débats historiographiques qui existent encore autour de cette dernière institution, c'est, semble-t-il, sous l'égide de deux frères, Yehudah ben Saadya (mort en 1078) puis Mevorakh (mort en 1111), que ces deux institutions qui n'en font souvent qu'une se développèrent, dans un contexte de détournement progressif des Fatimides de la Palestine ainsi que d'un gaonat de plus en plus affaibli. Durant les années 1070, la pression des Turcs seldjoukides obligea d'abord le gaonat à évacuer Jérusalem pour Tyr puis, avec les croisades, c'est à Damas que l'académie palestinienne trouva finalement refuge. Durant la même période, en Égypte, après une guerre civile (1065-1074), le pouvoir passa aux mains non plus du calife, mais du vizir Badr al-Jamâlî (mort en 1094), qui réorienta la politique fatimide vers le sud, tandis que les élites juives égyptiennes cherchaient à gagner en autonomie vis-à-vis du gaonat. C'est dans ce contexte qu'apparut la nouvelle charge de *ra'is al-yahûd*. Bien que théoriquement sous la juridiction du *gaon* de Palestine, la personnalité à qui ce titre était octroyé par les autorités était un Juif bien en cour, censé représenter tous les Juifs d'Égypte adhérant au judaïsme rabbinique. Le rôle des Fatimides dans cette autonomisation des Juifs d'Égypte est difficile à cerner, mais, en 1082, lorsque Badr démit Mevorakh de sa charge pour nommer à sa place un certain David ben Daniel, un pas fut clairement franchi dans ce sens.

Issu d'une lignée prestigieuse de Juifs d'Irak, une famille d'exilarques qui se revendiquaient de la descendance du roi David, et nommé *ra'is al-yahûd*, il se déclara juge suprême des Juifs d'Égypte et procéda aux nominations des divers juges provinciaux et aux autres fonctions religieuses en lieu et place du *gaon* Evyatar ha-Kohen (en fonction de 1083 à 1111). En 1094, lorsque Mevorakh fut réintégré dans ses fonctions initiales par le nouveau vizir Al-Afdal (mort en 1121), Evyatar lui conféra le titre de *nagid*, qui venait, dans l'esprit du *gaon*, recouvrir celui de *ra'is al-yahûd*. Paré de cette double onction musulmane et gaonique, Mevorakh n'en ressortait que grandi auprès des populations juives locales. L'installation du *gaon* dans la banlieue de Damas, au début du XII^e siècle, acheva de réduire à néant son autorité sur les Juifs d'Égypte, désormais soumis au seul *ra'is al-yahûd-nagid*. Cependant, même très affaiblie, la source de la légitimité religieuse du *nagid* se trouvait désormais sur le territoire d'ennemis mortels des Fatimides et cela constituait un potentiel danger.

1127, UNE ANNÉE DÉCISIVE

En 1126, le fils et successeur de Mevorakh, Moïse, laissa sa place dans des circonstances encore peu claires. Les membres de l'académie

talmudique perçurent qu'il y avait là une opportunité de rendre à l'académie son prestige au moment où le calife reprenait le contrôle d'un certain nombre d'outils du gouvernement confisqués par son ancien vizir. Ils avaient compris que le seul moyen de restaurer le pouvoir de l'académie était de venir au Caire. Ce fut à Masliah, fils et petit-fils de *geonim*, qu'incomba la tâche de réunir toutes les institutions sur une seule et même tête. En 1127, la nomination de Masliah à la fois comme *gaon* et *ra'is al-yahûd* par décret califal, l'octroi à ce dernier du titre honorifique officiel de *jalâl al-mulk* (splendeur du royaume), caractéristique des hautes fonctions administratives du califat, témoignent à la fois de la reconnaissance par l'académie de l'importance prise par la fonction de *ra'is al-yahûd*, désormais la seule reconnue officiellement par le puissant califat d'Égypte, ainsi que la nécessité, à ce moment, pour les Fatimides, de choisir un chef des Juifs qui ne soit plus seulement un homme du pouvoir musulman, mais aussi une personnalité dont la stature religieuse et le prestige étaient incontestables.

Il s'agissait de lui permettre d'imposer son autorité non seulement à des communautés juives rabbiniques locales mais aussi à celles installées au Yémen ou en Inde et dont les Fatimides avaient grand besoin pour assurer leur stratégie commerciale, qui ne permettait rien de moins que leur survie. 1127 constitue une véritable rupture qui symbolise d'une part la force et la prospérité de la communauté juive égyptienne et d'autre part la domination désormais incontestable de l'académie palestinienne sur ses anciennes rivales babyloniennes. C'est donc dans une académie renforcée et une communauté juive soutenue par le califat fatimide que s'installa Maïmonide, à la fin des années 1160 ; il s'imposa peu à peu comme l'autorité spirituelle majeure du judaïsme rabbinique par-delà l'océan Indien et la Méditerranée. Son implication, avec son frère, dans le commerce maritime, son poste de médecin de cour sous les successeurs des Fatimides après 1171 et son immense savoir font de lui un exemple typique des grandes personnalités juives installées en Égypte aux XI^e-XII^e siècles. En 1177, sa désignation comme *ra'is al-yahûd*, fonction qui resta dans sa famille jusqu'au XIV^e siècle, témoigne de cette reconnaissance par le pouvoir musulman et de son immense prestige intellectuel.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COHEN Mark R., *Jewish Self-Government in Medieval Egypt : The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- RUSTOW Marina, *Heresy and the Politics of Community. The Jews of the Fatimid Caliphate*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2008.
- RUSTOW Marina, « Juifs et musulmans dans l'Orient islamique », dans Abdelwahab

MEDDEB et Benjamin STORA (dir.), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 75-111.

Voir aussi

634 ; 1011 ; Vers 1168

David BRAMOULLÉ

VERS 1168

Benjamin de Tudèle en visite à Bagdad

À l'issue de son voyage en Orient durant les années 1160, le voyageur juif Benjamin de Tudèle livra une description enthousiaste de la communauté juive de Bagdad et de ses relations, qualifiées d'excellentes, avec le calife abbasside de l'époque.

DE TUDÈLE À BAGDAD

Vers 1160, un Juif d'Espagne, Benjamin, quittait sa ville de Tudèle, en Navarre, pour entreprendre un long voyage qui le mena jusqu'en Palestine, en Syrie, en Irak et en Égypte. À son retour, en 1173, il laissa un témoignage en hébreu sur son périple, le *Sefer Massa'ot* (« Livre des voyages »), qui contient de précieuses informations sur les Juifs de ces régions.

La description que Benjamin de Tudèle donne de Bagdad, capitale du califat abbasside, est particulièrement détaillée. S'il dresse un tableau élogieux de son calife, son récit insiste avant tout sur la prospérité de la population juive et sur le prestige de ses plus éminents représentants.

« Bagdad, écrit Benjamin, compte environ 40 000 Juifs, qui vivent en sécurité, dans la prospérité et les honneurs sous le gouvernement de ce grand calife. Parmi eux se trouvent de grands sages et les directeurs des académies (*yeshivot*), dont le travail est d'étudier la loi juive. La ville en abrite dix. [...] À la tête de tous se trouve rabbi Daniel ben Ḥisday, qui porte les titres d'exilarque ("chef de la captivité", *rosh ha-golah*) et de Seigneur de tout Israël ; sa généalogie remonte au roi David. [...] Son pouvoir s'étend sur toutes les communautés juives, sous l'autorité du Commandeur des croyants, Seigneur des musulmans, qui a ordonné de le respecter et a confirmé son pouvoir en lui remettant son sceau. [...] C'est un homme très riche, et un excellent lettré. » Le pouvoir de l'exilarque, précise Benjamin, s'étend de l'Asie centrale à la Méditerranée ; il investit les juges et rabbins des communautés éloignées, qui tirent de lui leur

autorité.

Benjamin de Tudèle parfait ensuite sa description de la capitale abbasside : « Les Juifs de Bagdad sont instruits et très riches. La ville contient 28 synagogues, certaines situées à Bagdad et d'autres dans le quartier du Karkh, sur l'autre rive du Tigre, fleuve qui coule au milieu de la ville et la divise. » Le voyageur conclut sur l'importance de Bagdad comme carrefour du commerce et lieu de séjour de sages, philosophes et magiciens.

Le tableau que Benjamin de Tudèle dresse de Bagdad et de ses populations juives est particulièrement favorable. Son récit confirme l'importance de la Babylonie au cœur du judaïsme médiéval : la région était sans doute le plus important foyer de population juive de la diaspora à l'époque de la conquête arabo-musulmane (VII^e siècle). Les Juifs d'Irak, intégrés dans le vaste empire islamique, ne virent pas leurs conditions de vie radicalement bouleversées. Formant une minorité religieuse au même titre que d'autres, ils conservaient une certaine autonomie communautaire en contrepartie d'une taxation spécifique. L'institution de l'exilarcat fut préservée, et les académies irakiennes dirigées par les *geonim* poursuivirent leurs activités. Les communautés juives orientales de l'époque gaonique sont d'ailleurs connues en grande partie grâce aux *responsa*, textes rédigés en judéo-arabe par les *geonim* en réponse à des questions juridiques que leur posaient leurs coreligionnaires d'Iran, de Syrie, d'Égypte, du Maghreb, voire d'Espagne, de France ou d'Italie.

LA POPULATION JUIVE DE BAGDAD AU MOYEN ÂGE

Au VIII^e siècle, la centralité politique de l'Irak fut consacrée par le choix des califes abbassides (750-1258) d'y installer leur capitale. Ce fut la ville de Bagdad, fondée en 762 par le second calife abbasside, al-Manṣūr. La population première de la ville comptait certainement des Juifs, car des villages juifs et chrétiens existaient à l'emplacement où elle fut édifiée. Les auteurs médiévaux évoquent plusieurs toponymes bagdadiens indiquant une composante juive, et précisent que l'exilarque avait son siège dans le secteur du « Vieux marché » (Sūq al-'Atīqa), sur la rive occidentale. Ce quartier *extra-muros* était situé aux abords du faubourg commerçant du Karkh. Loin d'être cantonnés dans une zone unique, des Juifs habitaient également sur l'autre rive de Bagdad : plusieurs synagogues sont mentionnées sur la rive orientale, et des maisons habitées par des Juifs près des palais califaux y furent détruites lors d'un incendie, en 1108. Une communauté juive est aussi signalée dans un faubourg nord-ouest. La synagogue principale se trouvait sur la rive occidentale ; Benjamin la décrit comme « ornée de piliers de marbre coloré, décorés d'or et

d'argent et où des versets des Psaumes sont inscrits en lettres d'or ». Dans ces différents quartiers, les Juifs voisinaient avec les musulmans ; certains étaient artisans ou commerçants, car des boutiques juives sont mentionnées au Karkh et ailleurs.

Les sources arabes médiévales n'offrent que des informations éparses sur les Juifs de Bagdad. Complétées par les *responsa* et par quelques documents de la *genizah* de Fostat, elles ne permettent pas de dresser un tableau d'ensemble mais d'éclairer quelques pans de la société juive de l'époque. On est ainsi relativement bien informés sur le fonctionnement des académies irakiennes de Sura et Pumbédita, qui furent transférées à Bagdad à la fin du IX^e siècle. Le nom des *geonim* les dirigeant est connu jusqu'au XIII^e siècle. Le plus célèbre est l'Égyptien Sa'adyah Gaon (mort en 942), auteur d'une œuvre philosophique en arabe ; à l'époque de la visite de Benjamin, le principal *gaon* était Samuel ben Ali (mort en 1194), connu pour ses polémiques contre Maïmonide. L'organisation communautaire des Juifs de Bagdad était comparable à celle des chrétiens. Un haut dignitaire (l'exilarque pour les Juifs, le catholicos pour les Nestoriens) les représentait auprès des autorités califales ; choisi par sa communauté, il devait être agréé par le calife, et la fonction d'exilarque semble avoir été régulièrement pourvue jusqu'au XIV^e siècle. Chrétiens comme Juifs possédaient leurs propres tribunaux.

DES NOTABLES JUIFS À LA COUR ABBASSIDE

Certaines personnalités juives sont signalées pour avoir joué un rôle à la cour califale. À partir du X^e siècle, dans un contexte de crise du califat, apparaissent dans l'entourage abbasside d'importants commerçants exerçant une fonction de financiers. Susceptibles, par leur fortune comme par leurs liens avec d'autres commerçants aisés, dont rien ne laisse supposer qu'ils étaient tous juifs, de fournir rapidement d'imposantes sommes d'argent, ils étaient assurés d'un statut social élevé grâce à leur rôle de financiers de la cour. Leur entrent politique leur permettait d'intervenir dans les affaires internes de leur communauté (comme lors du choix de l'exilarque), aussi bien que dans les relations de celle-ci avec les autorités musulmanes. Le calife garantissait leurs avances de fonds par l'affermage de revenus fiscaux. Sont connus, au X^e siècle, les influents Joseph ben Phineas et Aaron ben Amran ; au XI^e siècle, Ibn Faḍlān et Ibn 'Ilān, proche du vizir seldjoukide Niẓām al-Mulk. Parmi les élites laïques du judaïsme bagdadien, on comptait aussi des médecins, des fonctionnaires de l'Hôtel de la Monnaie ou d'autres administrations, ou encore des secrétaires au service des grandes figures politiques de

l'époque, à l'instar d'Ibn Samḥā, fondé de pouvoir du sultan seldjoukide Malik Shāh à la fin du XI^e siècle.

Les administrations abbassides employaient un nombre non négligeable de fonctionnaires juifs et chrétiens. L'édition régulière de décrets califaux destinés à mettre fin à leur présence prouve que ces textes n'étaient qu'épisodiquement appliqués, de même que la réitération de l'ordre fait aux dhimmis de porter le signe distinctif montre que cette disposition n'était généralement pas respectée. Ces édits n'étaient cependant pas sans conséquence : s'ils engendraient le blocage des services administratifs califaux lorsque les non-musulmans interrompaient leur travail, ils entraînaient aussi souvent la conversion d'influents dignitaires sans doute directement visés par ces mesures. Quant aux rappels à l'ordre à propos du signe distinctif, ils se soldaient généralement par le paiement par les Juifs ou les chrétiens d'une importante somme d'argent visant à les en dispenser, et représentaient donc avant tout des occasions d'extorsion financière.

Plusieurs décrets califaux édictés à la fin du XI^e siècle visaient à distinguer les populations juives de Bagdad et de ses faubourgs de leurs contemporains musulmans (interdiction faite aux Juifs de donner des noms musulmans à leurs enfants ou de se coiffer à la mode turque), ce qui montre qu'il était difficile de les discerner les uns des autres et dénote donc une proximité de mode de vie (habillement, quartiers de résidence, etc.) plus qu'une nette séparation entre les groupes confessionnels.

UN TABLEAU IDYLLIQUE, MIS EN SCÈNE POUR UN PUBLIC OCCIDENTAL ?

Le XII^e siècle marque un durcissement de la politique abbasside envers les non-musulmans d'Irak, perceptible à travers la diminution de leur nombre dans les administrations califales et par la conversion à l'islam de certains notables. Dans sa jeunesse, le médecin Awḥad al-Zamān (mort en 1164) avait dû recourir à une ruse pour se former auprès d'un maître nestorien qui n'acceptait pas de disciples juifs. Devenu un célèbre médecin de la cour abbasside, il se convertit à l'islam à la fin de sa vie afin, déclara-t-il, de jouir d'un statut social semblable à celui de ses collègues musulmans. Plusieurs décrets des XI^e et XII^e siècles restreignent enfin les manifestations sensibles des Juifs dans l'espace public : il leur était enjoint de baisser la voix en lisant la Torah, ou encore ne pas posséder de maison surplombant celles de leurs voisins musulmans.

Dans ce contexte, la description enthousiaste que Benjamin de Tudèle offre de la situation des Juifs de Bagdad paraît quelque peu en décalage avec la réalité. Fort probablement, le voyageur venu

d'Espagne force le trait en décrivant une société juive jouissant de tous les honneurs dans le lointain califat d'Irak. Il s'agissait avant tout, pour lui, d'offrir la vision de Juifs vivant en sécurité auprès d'un pouvoir, sinon tolérant, notion anachronique, du moins garantissant leur existence. L'exilarque y apparaît comme l'égal du calife : tous doivent le saluer et se lever en sa présence, en signe de respect, et les musulmans le nomment « Noble descendant de David », sur ordre même du calife. Ces éléments ne sont en rien historiques, mais permettent à Benjamin de Tudèle d'offrir à son lectorat, Juifs lettrés des deux rives de la Méditerranée, l'image, sans doute plus idéale que réelle, de Juifs vivant en paix avec les pouvoirs séculiers, dans la dignité et la prospérité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENJAMIN DE TUDÈLE, *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary by Marcus Nathan Adler*, Londres, H. Frowde, 1907, consultable sur <https://depts.washington.edu/silkroad/texts/tudela.html>.
- JACOBS Martin, « From Lofty Caliphs to Uncivilized "Orientals". Images of the Muslim in Medieval Jewish Travel Literature », *Jewish Studies Quarterly*, vol. 18, no 1, 2011, p. 64-90.
- STAMPFER Y. Zvi, « Baghdadi Jews During the 'Abbasid Period », dans Jens SCHEINER et Isabel TORAL-NIEHOFF (dir.), *Baghdad Handbook*, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.
- VAJDA Georges, « Le milieu juif à Baḡdād », *Arabica*, vol. 9, no 3, 1962, p. 389-393.
- VAN RENTERGHEM Vanessa, *Les Élités bagdadiennes au temps des Seldjoukides*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2015, 2 vol. (consultable sur <https://books.openedition.org/ifpo/9172?lang=fr>).

Voir aussi
634 ; 1127

Vanessa VAN RENTERGHEM

1204

La traduction hébraïque du *Guide des égarés* et le début de la controverse maïmonidienne

La connaissance des sciences et de la philosophie est-elle nécessaire à la compréhension de la Torah ou constitue-t-elle au contraire une trahison de la tradition ? Telle aura été la question au cœur d'un XIII^e siècle de vive controverse dans l'histoire intellectuelle du judaïsme, s'étalant de 1204 à 1306.

UNE TRADUCTION EN GUISE DE TESTAMENT

1204 est tout d'abord la date de la mort de Moïse Maïmonide, figure incontournable de la tradition juive, à la fois autorité rabbinique de premier plan et auteur du grand livre de la philosophie juive médiévale, le *Guide des égarés* (ou *des perplexes*). De cette même année date également la traduction hébraïque de cet ouvrage, par Samuel Ibn Tibbon (1160-1232), en Provence, qui constitue ainsi une sorte de testament de Maïmonide. La diffusion de cette traduction au sein de communautés juives non arabophones d'Europe latine, quasi vierges de toute rencontre avec la philosophie gréco-arabe, provoque un choc : l'aristotélisme remet en question certaines thèses et notions traditionnelles, comme la création du monde, la Providence ou les miracles. Étendue en vagues successives au long du siècle, la « controverse maïmonidienne » donne lieu notamment en 1232 à un véritable autodafé des œuvres philosophiques de Maïmonide à Montpellier, à l'initiative des adversaires de la philosophie. Le siècle s'achève en 1306 avec l'adoption par le rabbin Salomon ben Adret de Barcelone d'une position de compromis entre les adeptes et les opposants à la philosophie : l'étude de la philosophie est permise, mais uniquement après l'âge de 25 ans et au terme d'une solide éducation religieuse, de manière à limiter les risques d'un relâchement voire d'un scepticisme religieux que ferait courir la fréquentation des philosophes.

Dès le Xe siècle, des auteurs juifs de premier plan, immergés dans le monde islamique, s'engagent à concilier la Torah avec les sciences philosophiques. En Orient, Sa'adyah Gaon inaugure cette entreprise avec son *Livre des opinions et des doctrines*, suivant le modèle de la théologie rationnelle musulmane (*kalam*). Cette discipline est elle-même née de la rencontre entre l'islam naissant et les grands textes de la philosophie grecque traduits vers l'arabe lors de l'expansion de l'empire musulman, à partir du VIII^e siècle.

Maïmonide est plus directement l'enfant d'Al-Andalus, la culture née du contexte particulier de l'Espagne musulmane, favorable d'une part à l'effervescence intellectuelle et d'autre part à une relative intégration politique et culturelle des Juifs. Son *Guide des égarés* ponctue deux siècles au cours desquels certaines des plus grandes œuvres du rationalisme juif médiéval ont été produites précisément en Espagne : la *Source de vie*, traité néoplatonicien de Salomon Ibn Gabirol (XI^e siècle), les *Devoirs des cœurs* aux accents soufis de Bahya Ibn Paqudah (XI^e-XII^e siècles), ou encore le *Kuzari*, traité d'apologie religieuse de Juda Halevi (XII^e siècle).

MAÏMONIDE, L'ENFANT D'AL-ANDALUS

L'impact du *Guide des égarés*, incomparablement plus important que ses prédécesseurs, tient avant tout à la personnalité de son auteur né en 1135 (ou 1138) à Cordoue. Ses œuvres halakhiques (relatives à la loi juive), en particulier une codification exhaustive sans précédent de toute la Loi orale, le *Mishneh Torah*, achevée vers 1180, en font une référence rabbinique consultée bien au-delà de l'Égypte, où il est un dirigeant de la communauté juive. La rédaction du *Guide des égarés*, autour de 1190, par une telle personnalité a dès lors pu être perçue comme une véritable entreprise de canonisation de l'aristotélisme.

C'est encore le contexte historique qui permet d'expliquer à la fois le projet de Maïmonide et ses répercussions : en 1142, l'arrivée dans la péninsule Ibérique des Almohades, groupe berbère venu d'Afrique du Nord et partisan d'un islam fondamentaliste, conduit les Juifs à l'exil. La famille Maïmonide part vers le Sud et Moïse finit par s'établir à Fostat, aujourd'hui une banlieue du Caire. De là, il compose une œuvre qui peut être comprise comme une tentative d'exporter la culture spécifique d'Al-Andalus et de reconstruire un monde perdu de richesse intellectuelle à l'échelle de la diaspora juive.

Le *Guide* s'adresse à un juif perplexe : ayant grandi dans la croyance et la pratique religieuses, il a étudié les sciences des philosophes et perçoit des contradictions entre certains savoirs philosophiques et certains énoncés traditionnels. Il croit alors devoir choisir entre sa Torah et sa raison, dilemme insoluble qui le plonge dans « le trouble et la perplexité ». Le *Guide* propose une résolution de cette crise en montrant la compatibilité des vérités établies par les procédures démonstratives des philosophes et celles qui sont reçues par tradition.

Cela est rendu possible, d'une part, par la mise en œuvre d'une procédure exégétique : les anthropomorphismes doivent être entendus comme des expressions figurées (par exemple, la « main de Dieu » désigne sa puissance), tandis que certaines paraboles prophétiques doivent être comprises comme des allégories philosophiques (par exemple, la femme mariée infidèle dont il est question dans Proverbes, 7 est une représentation de la matière, qui, toujours liée à une forme, se dispose en permanence à en recevoir une nouvelle). D'autre part, la conciliation de la Torah et de la raison peut passer par une critique des prétentions des philosophes, ce qui conduit tout un courant d'interprétation récent à lire Maïmonide comme un penseur sceptique. C'est la stratégie que Maïmonide adopte à propos de la création du monde. Il commence par dramatiser la contradiction entre la thèse traditionnelle de la « nouveauté » du monde et la thèse aristotélicienne de son éternité. Puis, il s'efforce de montrer que, contrairement aux affirmations des philosophes, cette dernière thèse n'a pas fait l'objet d'une véritable démonstration et que, par conséquent, la création étant possible, il n'y a pas de véritable contradiction entre Torah et science sur ce point.

Il convient de noter toutefois que cela est la démarche manifeste de Maïmonide mais que certains commentateurs médiévaux et modernes considèrent que la « véritable opinion » de Maïmonide est bien l'éternité des philosophes. Car le *Guide* annonce dès son introduction qu'il est écrit de manière ésotérique et que seul le lecteur compétent et attentif à ses moindres détails stylistiques et à ses contradictions délibérées sera capable d'en percer les mystères.

Reste que les propos, même explicites, du *Guide* sont apparus suffisamment hétérodoxes pour susciter une fois traduits une forte résistance.

L'HÉRITAGE DE MAÏMONIDE EN PROVENCE ET AU-DELÀ

Si une partie des Juifs d'Al-Andalus fuyant les Almohades est restée dans le monde musulman, d'autres se sont réfugiés vers le nord, en terres chrétiennes, notamment dans le Sud de la France. C'est le cas de la famille Ibn Tibbon, qui contribua également d'une autre façon à la

diffusion des richesses intellectuelles de l'Âge d'Or espagnol. Dès la seconde moitié du XII^e siècle, Juda Ibn Tibbon s'engagea dans la traduction vers l'hébreu de certaines des œuvres du rationalisme juif précédemment citées (notamment une partie des *Devoirs des cœurs* de Baḥya Ibn Paqudah, le *Livre des opinions et des doctrines* de Sa'adyah Gaon et le *Kuzari* de Juda Halevi), à l'adresse des Juifs de Provence. Il fut le fondateur d'une véritable dynastie de traducteurs qui, jusqu'au XV^e siècle, contribua à introduire les grands textes de la philosophie gréco-arabe, en particulier les commentaires d'Averroès sur Aristote, dans le monde juif hébréophone mais aussi parfois indirectement dans le monde chrétien.

C'est son fils Samuel Ibn Tibbon qui, à travers sa traduction du *Guide* de Maïmonide, fixa le lexique philosophique hébraïque. L'un des symptômes de la révolution maïmonidienne est en effet que l'hébreu ne dispose pas des ressources terminologiques nécessaires pour traduire les concepts philosophiques. Comme pour l'arabe quelques siècles auparavant, il fallut aux Tibbonides un travail de façonnage de la langue hébraïque pour qu'elle fût en mesure d'accueillir la conceptualité grecque, travail qui passa par l'invention de néologismes ou l'ajout de nouveaux sens à des termes anciens. Ainsi l'un des termes bibliques désignant les miracles (*mofet*) devient, dans les textes philosophiques, le terme désignant la démonstration scientifique. On peut voir là la marque du projet d'une transformation de la religiosité traditionnelle en une forme de vie érigeant la connaissance scientifique en idéal.

La Provence fut pendant encore deux siècles l'un des hauts lieux de la philosophie juive. Des commentaires bibliques (David Kimḥi, XIII^e siècle) ou talmudiques (Menaḥem ha-Meiri, XIII^e-XIV^e siècles) demeurés célèbres portent l'empreinte du projet d'une conciliation des sources juives et de la philosophie. Elle fut le berceau d'une école de philosophes dits « averroïstes », parmi lesquels Moïse de Narbonne et Gersonide (actifs au XIV^e siècle), associant les commentaires de Maïmonide et d'Averroès aux commentaires allégoriques de la Bible comme des sources rabbiniques.

On notera enfin qu'à travers sa traduction latine réalisée dès le début du XIII^e siècle, le *Guide des égarés* contribua à l'introduction de l'aristotélisme dans la philosophie et l'exégèse chrétiennes.

Outre l'opposition aux études philosophiques, l'une des réactions à l'intellectualisme maïmonidien fut le développement et la diffusion, à compter de la fin du XIII^e siècle, de la Kabbale, qui oppose à l'idée maïmonidienne d'une insuffisance de la tradition pour expliquer les secrets de la Torah (*Guide des égarés*, I, 71) l'existence d'une tradition continue remontant aux temps les plus anciens. Si la Kabbale remporte, à partir de l'expulsion d'Espagne, son bras de fer avec la

philosophie, elle n'en reste pas moins l'un des produits du tournant opéré par l'œuvre de Maïmonide au sein de la tradition juive.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

FREUDENTHAL Gad, « Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence », *Revue des études juives*, vol. 152, no 1-2, 1993, p. 29-136.

HALBERTAL Moshe, *Maimonides : Life and Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

ROUX Géraldine, *Maïmonide ou la nostalgie de la sagesse*, Paris, Points, 2017.

SHEM TOV FALAQUERA, *L'Accord de la Torah et de la philosophie. Épître de la controverse*, trad. et prés. David LEMLER, Paris, Hermann, 2014.

SILVER Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leyde, Brill, 1965.

Voir aussi

1391 ; 1819

David LEMLER

Voir l'illustration p. VI du cahier couleur

1215

Les Juifs et l'usure. L'invention d'un thème et la naissance d'un stéréotype

En 1215, le quatrième concile du Latran, événement charnière affirmant l'importance de l'observance des règles chrétiennes pour l'identification civique et politique des individus, accuse les Juifs de spolier de leurs richesses les chrétiens, et spécialement les églises.

LE CANON 67 DU QUATRIÈME CONCILE DU LATRAN

C'est dans le canon 67 que le concile désigne les Juifs européens comme de dangereux usuriers pour la chrétienté :

Plus la religion chrétienne s'efforce de rejeter les pratiques usuraires, plus celles-ci se répandent avec perfidie chez les Juifs : ils sont en passe d'épuiser à bref délai les richesses des chrétiens. Nous entendons en nos régions aider les chrétiens à échapper aux sévices des Juifs ; nous statuons donc ceci, par décret synodal : si, à l'avenir, sous quelque prétexte, les Juifs extorquent des intérêts usuraires aux chrétiens, tout commerce entre Juifs et chrétiens devra cesser jusqu'à juste réparation des graves préjudices infligés. Les chrétiens eux-mêmes, si nécessaire, seront contraints par censure ecclésiastique sans appel de cesser tout commerce avec eux. Nous enjoignons toutefois aux princes d'épargner à cet égard les chrétiens en s'appliquant plutôt à détourner les Juifs de commettre de si lourdes injustices. Sous menace de sanction identique, nous décrétons qu'il convient d'obliger les Juifs à s'acquitter envers les églises des dîmes et offrandes qu'elles recevaient des maisons et autres biens avant qu'ils ne soient passés à quelque titre que ce soit entre leurs mains : de telle sorte que les églises ne soient point lésées.

LES JUIFS, LA RÉVOLUTION ÉCONOMIQUE DU MOYEN ÂGE ET L'ÉGLISE

Le problème de l'usure, c'est-à-dire du prêt à intérêt voire du prix de l'argent, était devenu crucial pour les institutions ecclésiastiques, surtout au XII^e siècle, pendant ce que les historiens ont appelé la révolution économique du Moyen Âge. En fait, entre le XI^e et le

XIII^e siècle, l'accélération des échanges, la multiplication des logiques contractuelles et l'augmentation de l'argent en circulation – en un mot, la croissance des marchés – avaient entraîné un endettement de plus en plus grand des institutions ecclésiastiques, églises et monastères, ainsi que de la papauté. La participation des institutions sacrées à la nouvelle société mercantile, si elle pouvait produire une multiplication des richesses des églises et des monastères, pouvait aussi *a contrario* les précipiter dans l'abîme d'un appauvrissement induit par les mécanismes du crédit, qui étaient au centre des dynamiques des marchés. Une conséquence directe de ce phénomène fut la condamnation renouvelée du prêt à intérêt (« *usura* ») par les deuxième et troisième conciles du Latran (1139 et 1179). À l'époque, les usuriers condamnés étaient chrétiens et la menace qu'ils semblaient représenter pour les biens sacrés de l'Église était désignée comme une forme d'hérésie. En même temps, dès lors que la présence des Juifs en terre chrétienne avait logiquement entraîné leur présence sur les marchés, l'antijudaïsme chrétien et ecclésiastique traditionnel commença à se réorganiser, en prenant la forme d'une polémique tout à la fois religieuse et économique. Le mot de « *tenacia* », pour désigner l'avarice mais aussi l'obstination, indiqua à partir de ce moment soit, traditionnellement, la résistance des Juifs à la conversion au christianisme, soit l'attachement aux richesses, que l'on considérait comme typique des Juifs en tant qu'infidèles dénués d'intelligence spirituelle. De cette manière, à côté des hommes d'affaires chrétiens prêtant à intérêt, à côté des usuriers-hérétiques chrétiens, les Juifs commencèrent à être vus par les pouvoirs chrétiens comme des étrangers-infidèles, menaçant l'équilibre de la société chrétienne grâce à leur compétence économique. Le stéréotype du Juif habile manieur d'argent commença à se diffuser au XII^e siècle, en conséquence de l'inquiétude provoquée à l'intérieur des églises et des monastères par les nouveaux jeux des marchés et par la dialectique financière qui en constituait le noyau.

LE POUVOIR ET LA RICHESSE DE L'ÉGLISE ET LES JUIFS

Entre le XII^e et le XIII^e siècle, l'importance politique croissante de la papauté coïncida avec une intensification de l'antijudaïsme chrétien. Surtout à partir du pontificat d'Innocent III (1198-1216), les Juifs européens commencèrent à être dénoncés par l'épistolographie pontificale comme d'arrogants transgresseurs des règles civiques et religieuses fondant l'ordre sacré de la société chrétienne. Selon les lettres des papes, cette « arrogance » des Juifs se manifestait de plusieurs manières : soit par un défi à l'autorité des institutions ecclésiastiques (avec par exemple l'ostentation ou même la simple

visibilité de la vie religieuse juive dans les villes chrétiennes), soit par le refus de reconnaître le pouvoir territorial et civique des églises et des monastères en refusant de payer à ceux-ci les dîmes et autres types d'impôts sur les terres et les immeubles que les « Juifs » avaient acquis en participant aux jeux économiques des marchés. Ce refus et, plus en général, la résistance des communautés juives européennes à confirmer le pouvoir politique et administratif voire public des institutions ecclésiastiques avaient pour conséquence économique majeure leur tendance à nier le droit de ces institutions à recevoir des impôts ; voilà qui faisait des « Juifs », du point de vue de l'Église, des rebelles irréductibles. Du moment que, à la différence des usuriers chrétiens, les Juifs ne pouvaient pas, en tant que non-chrétiens, être définis comme des hérétiques obstinés, on interpréta comme une forme d'insubordination économico-politique leur vision politique et économique, qui tendait généralement à présenter comme pouvoir chrétien légitime, du point de vue civique, essentiellement le pouvoir territorial des rois, des seigneurs ou des villes-États, mais pas celui des papes et des évêques ou des abbés. Dans le vocabulaire éthique et théologico-moral utilisé par les lettres et les décrétales des pontifes, cette insubordination pouvait être nommée soit « arrogance » (*arrogantia*), soit « insolence » (*insolentia*).

En d'autres mots, la contradiction représentée par la présence économique et politique des Juifs à l'intérieur de la société et des marchés chrétiens apparut manifeste lorsque la montée de la théocratie papale, affirmant toujours davantage la supériorité du pouvoir spirituel des églises et de l'Église sur le pouvoir des empereurs, des rois, des seigneurs et des villes, détermina l'identification des formes de refus de cette suprématie (ou au minimum de l'équivalence entre ces deux types du pouvoir chrétien) avec l'hérésie ou la rébellion tout à la fois religieuse et politique. Le côté économique de ce conflit fut donc résumé par le mot d'« usure ». On désigna comme des « usuriers évidents » (*usurarii manifesti*) des groupes et des personnes qui, en participant aux jeux des marchés, ne reconnaissaient pas l'exceptionnalité économique des biens sacrés des églises et des monastères, leur inaliénabilité et le droit des pouvoirs ecclésiastiques de retirer périodiquement des revenus de leur patrimoine au-delà de l'effective propriété de ce patrimoine. Aux yeux de l'Église et de la société chrétienne, les « Juifs » devinrent les usuriers par excellence, en tant qu'« infidèles » agissant sur les marchés et devenant parfois propriétaires de biens précédemment possédés par des églises et des monastères sans admettre la sacralité supérieure et donc la valeur symbolique, spirituelle et politique de ces derniers. L'inquiétude ecclésiastique et chrétienne pour un système de

marchés qui ne reconnaissait pas la différence existant entre richesse sacrée et biens économiques profanes prit la forme d'une condamnation des transactions économiques, surtout des opérations financières, qui appauvrirent les églises et les monastères participant maladroitement à la nouvelle économie en s'endettant de plus en plus. La résistance « obstinée » des Juifs à la conversion et la spécificité de leur tradition juridique et politique commencèrent, à partir de ce moment, à être décrites comme une menace économique pour la société des chrétiens. Concrétisé par le stéréotype de l'« usure » et des « usuriers » juifs, l'ancien malaise chrétien face à la résilience juive prit la forme d'une dénonciation des activités financières qui n'étaient pas maîtrisées par la société des fidèles chrétiens et par les pouvoirs sacrés qui la représentaient.

LE SIGNE DISTINCTIF ET L'USURE

Immédiatement après le canon 67, consacré à l'usure des Juifs, le canon 68 impose aux Juifs de se faire reconnaître au sein des chrétiens par des vêtements particuliers, ce qui fut ultérieurement interprété par les législations locales européennes comme le devoir fait aux gouvernements chrétiens d'imposer aux Juifs un signe vestimentaire distinctif bien visible. On peut lire cette ordonnance en la rapportant à la rhétorique de l'usure des Juifs énoncée par le canon précédent. Les deux dispositions ont en fait comme but commun l'élimination ou le strict contrôle des formes de socialisation entre Juifs et chrétiens, ce qui, du point de vue des législateurs conciliaires, signifiait la suppression des formes de visibilité publique et indifférenciée des Juifs, qui étaient désormais considérées comme la manifestation d'une arrogance impénitente, voire comme un désordre public. Dans cette perspective, l'accusation d'usure faite aux Juifs, c'est-à-dire l'énonciation officielle de leur participation abusive au marché monétaire des chrétiens, allait de pair avec la dénonciation de leur outrageuse présence publique, considérée comme une menace insidieuse pour l'intégrité de la société chrétienne. Si d'un côté les Juifs devaient cesser de se présenter comme des hommes d'affaires et des banquiers équivalents aux hommes d'affaires et aux banquiers chrétiens, de l'autre côté leur présence quotidienne parmi les chrétiens devait être désignée comme exceptionnelle. Usuriers (c'est-à-dire non-banquiers) et considérés comme des exceptions sur le plan civique (c'est-à-dire non-citoyens), les Juifs étaient devenus, à l'issue de la redéfinition de leur identité par le concile, des infidèles équivoques et furtifs dont il fallait révéler la nature douteuse et l'utilité problématique. Leur présence économique multiforme à l'intérieur des

marchés chrétiens était réduite, au moyen d'un stéréotype, au seul paradigme usuraire : voilà qui inaugurerait l'habitude occidentale de représenter le refus des Juifs à se convertir comme la face religieuse d'un danger économique, donc parfaitement quotidien, que les Juifs auraient constitué pour la société des chrétiens. Désignés par un signe, catalogués comme infidèles et usuriers, les Juifs devenaient, avec les ordonnances de 1215, un scandale public.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CHAMPAGNE Marie-Thérèse et RESNICK Irvén M. (dir.), *Jews and Muslims under the Fourth Lateran Council*, Turnhout, Brepols, 2018.
- DAHAN Gilbert, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990.
- MELL Julie L., *The Myth of the Medieval Jewish Moneylender*, New York, Palgrave Macmillan, 2017.
- SHATZMILLER Joseph, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 [1990].
- TODESCHINI Giacomo, *Les Marchands et le temple. La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'Époque moderne*, Paris, Albin Michel, 2017 [2002].

Voir aussi
1096 ; 1298

Giacomo TODESCHINI

1242

Le « brûlement » du Talmud à Paris

En 1242, sont brûlés en place de Grève à Paris plusieurs dizaines d'exemplaires du Talmud. La Loi orale des Juifs est en effet incriminée pour blasphème et condamnée à l'issue d'un procès qui s'est tenu devant la cour et les prélats du nord de la France.

LES ORIGINES DE L'AFFAIRE

Si la date de 1242 est la plus connue des événements qui ponctuent l'« affaire » du Talmud à Paris, c'est qu'elle est la plus symbolique d'une succession d'épisodes – quatre au minimum, dont la chronologie s'étend de 1239 à 1248, sur lesquels de nombreuses incertitudes demeurent. Le brûlement du Talmud en 1242 correspond en effet dans le royaume de France à l'acmé d'une décennie de mise en cause des Juifs qui cristallise autour de cette œuvre perçue comme hérétique et comme instrument de haine anti-chrétienne. La première étape de l'affaire date en réalité de la seconde moitié des années 1230, le converti Nicolas Donin de La Rochelle ayant averti le pape Grégoire IX de l'importance prise par la compilation de la Loi orale dans l'organisation de la vie juive. Les Juifs, « négligeant l'Ancienne Loi qui leur avait été donnée par Dieu, se consacraient à une autre Loi ou Talmud, livre énorme et qui plus est, plein d'horreurs ».

Stupéfait à la découverte de cette remise en question par les Juifs du contrat implicite sur lequel reposait la pérennité de leur existence en chrétienté, c'est-à-dire le respect de la seule Loi mosaïque, le pape demande en juin 1239 aux archevêques et souverains d'Occident (France, Angleterre, Aragon, Navarre, Castille, Portugal) de faire saisir les livres des Juifs et de vérifier l'exactitude des accusations du converti, devenu apôtre zélé de sa nouvelle foi. L'injonction n'est exécutée qu'en France, où Louis IX ordonne la confiscation, le samedi 3 mars 1240, des exemplaires du Talmud. Les dominicains, investis depuis peu de l'Inquisition antihérétique, pénètrent dans les synagogues où les Juifs sont rassemblés pour l'office du shabbat et

s'emparent de leurs livres. Pendant plusieurs mois, des experts en hébreu les examinent et réunissent un dossier nourri où les blasphèmes le disputent aux absurdités. La principale source de l'affaire, les célèbres *Extractiones de Talmut*, rédigées par un autre converti, Thibaud de Cézanne, en livrent un compte rendu édifiant. Ce faisant, le Talmud est incriminé et un procès est organisé à Paris en juin 1240 afin d'en condamner l'usage.

PROCÈS OU DISPUTE ?

La nature de la controverse qui oppose les partisans du Talmud et ses adversaires a été débattue par les historiens. Certains y voient la première des disputes en chair et en os attestée à la fin du Moyen Âge, d'autres un procès dont l'organisation suit les règles de la procédure inquisitoriale, définie au cours des premières décennies du XIII^e siècle. Il n'est pas exclu que le procès et la dispute se soient en réalité succédé au mois de juin 1240. L'accusation est assurée par Nicolas Donin et la défense par quatre des principaux maîtres juifs de France du Nord, dont Yeḥiel de Paris, autorité du cénacle talmudique parisien, Moïse de Coucy, lui aussi tossafiste, Judah ben David de Melun et Samuel ben Salomon de Château-Thierry. Le procès se tient sans doute au couvent des franciscains ou des dominicains, en présence de l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne, de l'archevêque de Sens Gautier Cornut, de l'évêque de Senlis, des maîtres universitaires parisiens en théologie et en droit canon, y compris les maîtres dominicains et franciscains. Le dominicain Henri de Cologne assume quant à lui le rôle d'inquisiteur-enquêteur dans le cadre de cette procédure judiciaire. Les séances – du procès ou de la dispute – sont présidées par Blanche de Castille, la très influente mère de Louis IX, et se déroulent dans un climat vraisemblablement pesant, même si certaines sources soulignent la bienveillance de Blanche. Ces sources consistent en une relation hébraïque du procès intitulée *Dispute de Rabbi Yeḥiel*, rédigée quelques années après les événements et due vraisemblablement à Joseph ben Nathan Official, quelques documents latins et bien sûr le manuscrit des *Extractiones* auquel ils sont annexés ; en revanche, la sentence elle-même n'a pas été conservée. Il apparaît clair néanmoins que les Juifs ont perdu le procès, ce qui n'est pas une surprise dans la mesure où l'issue était connue d'avance, ces controverses forcées visant à établir la vérité du christianisme. Le Talmud est condamné aux flammes : un ou plusieurs brûlements ont lieu, en place de Grève (aujourd'hui la place de l'Hôtel-de-Ville), en 1242 et peut-être en 1244. Quant au nombre de livres brûlés, il est lui aussi incertain. Les sources évoquent 24 charretées de manuscrits, mais des doutes persistent quant à la

véracité de ces indications. Une lettre du rabbin Hillel de Vérone, rédigée une soixantaine d'années après les événements, évoque quant à elle 1 200 volumes, chiffre symbolique qu'une coquille typographique a transformé en 12 000 volumes dans une édition ultérieure de la lettre.

LES ACCUSATIONS

Si les autorités ecclésiastiques ordonnent la crémation du Talmud, c'est que les accusations relevées par les censeurs sont d'une extrême gravité aux yeux de l'Église. La lettre de 1239 de Grégoire IX recense ainsi 35 motifs qui justifient la condamnation de l'œuvre. Les *Extractiones de Talmut*, qui constituent une compilation des extraits mis en cause, les classent thématiquement dans un premier dossier recensant plusieurs chefs d'accusation. Un premier ensemble dénonce l'importance indue du Talmud et de son influence sur le judaïsme contemporain, reléguant la Bible au second plan. Un deuxième ensemble dénonce les multiples blasphèmes contenus dans l'œuvre et mettant en cause le Christ, la Vierge et Dieu lui-même. Un troisième ensemble recense les méchancetés qui y sont exprimées à l'encontre des chrétiens. Sont aussi dénoncées ce que les théologiens chrétiens considèrent comme des erreurs, notamment relatives au monde futur et au Messie, ainsi que toutes sortes de « sottises » et de « fables » (par ce terme il faut entendre la *aggadah* comme méthode d'exégèse). Dans un second dossier, les extraits sont classés selon l'ordre dans lequel ils se présentent dans le Talmud : par ordres et par traités. Yehïel de Paris, qui apparaît comme le principal interlocuteur de la dispute, fait valoir, sans convaincre puisque l'œuvre est condamnée, que les personnages mis en cause dans ses traités sont interprétés à tort comme les personnages sacrés du christianisme, et que le Talmud lui-même n'est pas un nouveau livre saint, mais une collection de commentaires de la Bible.

L'AFFAIRE DE PARIS EN PERSPECTIVE

L'affaire de Paris ne s'achève pas avec le ou les brûlements du Talmud. En effet, Yehïel de Paris ayant argué que la Loi orale était nécessaire aux Juifs pour l'interprétation de la Bible, le pape Innocent IV, qui a succédé à Grégoire IX, demande en 1247 à son légat, Eudes de Châteauroux, et à Louis IX de suspendre les persécutions contre les Juifs et de leur rendre les livres confisqués. Mais Eudes de Châteauroux, adversaire acharné du Talmud, fait valoir au pape que restituer les livres sans autre conséquence reviendrait à désavouer les mesures prises plus tôt et le convainc de demander

l'expurgation des exemplaires du Talmud de tous les passages dénoncés comme scandaleux lors du procès. En 1248, une condamnation définitive de l'œuvre est prononcée par l'évêque de Paris assisté de son chancelier et des maîtres en théologie et en droit canon de l'université. Dans les faits, l'ambiguïté des autorités ecclésiastiques a alimenté une tradition de méfiance et de poursuite anti-talmudique qui a vu régulièrement les souverains ou les pontifes demander l'examen du Talmud, en territoires ashkénazes comme en terre séfarade (ainsi, un décret pontifical du pape Jules III ordonne en 1553 la confiscation et le brûlement « de tous les livres du Talmud »). Par ailleurs, la très grande suspicion dont il est l'objet à partir du début du XIII^e siècle et les attaques successives menées contre lui font que, même s'il n'est pas purement et simplement interdit, les Juifs se limitent eux-mêmes dans leur usage pratique ou scolaire du Talmud ; le faible nombre de copies réalisées à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle en est un indice probant.

Quant au sort des Juifs en chrétienté, si l'accusation de blasphème peut sembler la plus dangereuse de prime abord, c'est en réalité l'accusation d'hérésie qui est la plus lourde de conséquences à long terme. En effet, si, comme le révèle Nicolas Donin, les Juifs en vénérant le Talmud comme un livre saint se sont éloignés de la Bible, alors ils sont devenus hérétiques à leur propre Loi. Or c'est bien sur le respect à l'égard de la Loi mosaïque qu'était fondé le consensus augustinien qui reconnaissait la légitimité de la pérennité de la religion juive. Un coin majeur est donc enfoncé avec cet argument dans le *statu quo* régissant l'existence juive en chrétienté ; l'argumentation anti-talmudique est dès lors systématiquement reprise lors des grandes disputes antijuives organisées durant les deux derniers siècles du Moyen Âge : Barcelone en 1263, Majorque en 1286 et Tortose en 1413-1414. La conversion des Juifs, à laquelle plus rien ne s'oppose, est par là même remise au goût du jour et fait l'objet aux XIV^e et XV^e siècles d'intenses campagnes de prédication menées par les franciscains et les dominicains au sein même des communautés juives d'Occident.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DAHAN Gilbert (dir.), *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, Cerf, 1999.
FRIEDMAN John, HOFF Jean C. et CHAZAN Robert, *The Trial of the Talmud : Paris, 1240*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012.
MACCOBY Hyam, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Londres/Toronto, Associated University Press, 1982.

1264

Le duc Boleslas le Pieux publie une charte définissant le statut des Juifs de Pologne

Le 16 août 1264, Boleslas le Pieux, duc de Grande-Pologne, publie une charte définissant le statut des Juifs dans son duché. Confirmé par les régents successifs du royaume de Pologne, l'acte a joué jusqu'au début du XVI^e siècle le rôle de socle régulant la situation juridique des Juifs dans le pays.

MODÈLES ET FILIATIONS DU DOCUMENT

Le 16 août 1264, le duc de Grande-Pologne Boleslas le Pieux publia une charte définissant le statut des Juifs dans son duché. Des documents similaires avaient été édictés auparavant dans les pays d'Europe centrale pour réguler le statut des Juifs. Tous s'inspiraient des édits des empereurs, notamment de celui d'Henri IV pour les Juifs de Spire (1090) et de celui de Frédéric Barberousse pour ceux de Worms (1157), fondés, eux, sur les exemples carolingiens.

La charte de Boleslas le Pieux n'était pas plus originale. Des actes semblables avaient été précédemment promulgués par le régent d'Autriche et, après lui, par les régents de Hongrie et de Bohême. La charte, plus connue sous le nom de charte ou statut de Kalisz, dont l'original ne nous est pas parvenu, se fondait sur un document édicté par le roi Přemysl Ottokar II de Bohême (1262).

À QUI ÉTAIT DESTINÉE LA CHARTE DE BOLESLAS LE PIEUX ?

Du temps du règne de Boleslas le Pieux, les Juifs habitaient dans au moins trois agglomérations de la Grande-Pologne : Kalisz, Poznan et Gnesne. L'arrivée en terres polonaises de marchands juifs, au X^e siècle, est la conséquence de leur participation aux échanges commerciaux le long des routes reliant l'Europe occidentale à l'Orient. Les premières

colonies juives en Europe centrale furent établies pour répondre aux besoins des commerçants ambulants.

Au XII^e siècle, les échanges entre les Slaves occidentaux et le califat abbasside commencèrent à se raréfier. C'est au même moment que se mirent à affluer vers la Pologne des groupes structurés d'immigrants originaires pour la plupart de l'Empire. Les migrations juives vers la Bohême, la Hongrie et la Pologne prolongeaient celles des migrants chrétiens, cruciales pour l'avenir de la région. Les raisons des uns et des autres étaient semblables : la région, en pleine mutation économique, offrait des conditions économiques avantageuses et elle était ouverte aux nouveaux venus. Les souverains, désireux de stimuler l'économie de leur pays, d'attirer de l'argent et des hommes familiers de l'économie monétaire, comprenaient bien qu'il leur fallait, dans cette optique, offrir aux nouveaux arrivants des conditions attractives. Cela incluait de concéder aux populations juives un statut clair.

Auparavant, le statut des Juifs en terres polonaises obéissait aux mêmes principes que ceux qui régulaient l'existence d'autres migrants vivant sous l'aile du prince, en particulier les Teutons et les Wallons. Les situations des immigrés chrétiens et juifs, jusqu'alors semblables, allaient se différencier. Les immigrés chrétiens continuèrent à bénéficier du droit allemand. Leurs privilèges découlaient du lieu sur lequel ils s'installaient, et non de leur origine. Ils obtenaient le droit de s'autogérer et de pratiquer librement leur activité économique. Les Juifs, eux, allaient garder le droit ancien, dont la charte de Boleslas le Pieux dit qu'il est conforme aux anciennes coutumes.

La charte accordée aux Juifs de Grande-Pologne inaugure une longue série de régulations écrites du statut des populations juives en terres polonaises. Elle entra par la suite en vigueur dans une partie des duchés silésiens sous le règne des Piast.

Dans le royaume de Pologne, unifié au tout début du XIV^e siècle, la charte de Kalisz fut confirmée par le roi Casimir le Grand (en 1334 pour la Grande-Pologne, puis en 1362 pour la Petite-Pologne), puis par Ladislas Jagellon et tous ses successeurs sur le trône. Le prince Vitold de Lituanie profita également de la charte de Boleslas le Pieux pour édicter un document identique, destiné aux Juifs de sa contrée.

LA TENEUR DU DOCUMENT : NORMES ET PRATIQUES

La charte de Kalisz définissait la juridiction relative aux populations juives, les principes auxquels devaient obéir leurs opérations de crédit et de commerce ainsi que le cadre de leurs relations avec les chrétiens. Pour apprécier sa signification, il faut la confronter avec les autres

législations polonaises de l'époque relatives aux Juifs et avec la pratique juridique.

La charte confiait l'arbitrage des litiges entre chrétiens et Juifs au souverain ou à son mandant. Cette justice royale soustrayait les Juifs à l'arbitrage d'autres tribunaux, y compris ceux des villes. Le roi seul arbitrait, en première instance et en appel. Lui seul disposait du droit de juger, de prononcer des pénalités financières et des confiscations de biens dans les crimes capitaux, lorsqu'un Juif tombait sous les coups d'un chrétien ou dans une bagarre entre Juifs ayant entraîné un décès. Dans les faits, la justice reposait entre les mains d'un représentant du roi, généralement un voïvode (gouverneur).

Le corpus des ordonnances juridiques de la charte de Kalisz est complété par des règlements favorables aux Juifs, comme la reconnaissance de la preuve apportée sous serment, conformément à la coutume juive. Les litiges entre Juifs semblent avoir été laissés entre leurs mains et devoir être réglés sous l'égide des chefs de la *qehillah* (communauté). La charte se prononce sur les activités économiques des Juifs sans poser de limitations précises. Il est dit qu'un Juif a le droit de prêter sur gage, à un taux qui fut fixé plus tard, par des édits relatifs au droit commun coutumier promulgués par Casimir le Grand. La charte de Boleslas le Pieux et ses confirmations accordaient également aux Juifs la liberté de se déplacer à travers le pays et d'y faire du commerce, y compris de produits alimentaires, et elles les protégeaient des abus des douaniers. Les autorités urbaines tolérèrent ces privilèges pratiquement jusqu'à la fin du ^{XV}e siècle.

Quant aux libertés religieuses, la charte reprend celles qui avaient été accordées aux Juifs par les chartes des rois de Bohême et de Hongrie, à savoir la protection des cimetières et des synagogues. Une clause interdit d'accuser les Juifs de crimes rituels perpétrés sur des chrétiens. Quiconque voulait porter contre eux une telle accusation devait présenter six témoins, trois juifs et trois chrétiens. Cette norme mit un frein aux procès pour meurtre rituel, y compris à l'époque moderne. L'accusation de crime rituel resta présente dans les chroniques et les sermons polonais, mais il n'y eut pas dans la Pologne médiévale de procès pour meurtre rituel ou pour profanation d'hostie.

LE STATUT DE KALISZ ET SON ÉVOLUTION

Le statut juridique des populations juives défini par la charte de Kalisz évolua à peine en Pologne jusqu'à la fin du Moyen Âge. Leurs droits étaient garantis par le monarque, c'est lui qui les défendait lors des massacres, comme celui de Cracovie en 1407. Jusqu'à la fin de la période, le roi conserva son pouvoir sur les Juifs. C'est également lui qui percevait leurs impôts. Jusqu'à la fin de l'époque médiévale, les

Juifs s'établirent donc presque exclusivement dans les villes royales. Ils n'étaient pas concernés par le droit municipal, ne pouvaient pas accéder à la citoyenneté urbaine et, à quelques exceptions près, ne payaient pas d'impôt communal.

Du fait de ce peu d'évolution, la situation juridique favorable des Juifs n'empira pas, contrairement à ce qui se passa dans le Saint-Empire romain germanique et dans les autres territoires voisins. Grâce au statut de Kalisz, la Pologne à la fin du Moyen Âge passait pour être particulièrement favorable aux Juifs et devint une destination privilégiée pour les Juifs d'Europe, en particulier ceux des territoires germaniques.

Vers le milieu du ^{xv}e siècle, le droit du monarque de décider, seul, des affaires relatives à ses sujets israélites et de confirmer leurs privilèges sans consulter l'Église ou la noblesse, avide de pouvoir, commença à susciter des critiques. En 1453, lors d'une assemblée à Cerekwica, à un moment difficile pour Casimir Jagellon car la guerre en Prusse faisait rage, les nobles remirent l'ensemble des privilèges juifs en question. Ainsi commença un processus dont le pivot fut, au cours des premières décennies du ^{xvi}e siècle, le transfert aux propriétaires terriens de la juridiction sur les Juifs établis sur leurs terres.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

« Edycja statutu Bolesława Pobożnego dla Żydów » [édition du statut de Boleslas le Pieux pour les Juifs – en latin], *Kodeks dyplomatyczny Wielkopolski* [Codex diplomatique de la Grande-Pologne], t. 1, éd. Ignacy ZAKRZEWSKI, Poznań, Biblioteka Kornicka, no 605, 1877.

KOWALSKA Zofia, « Die grosspolnischen und schlesischen Judenschutzbriefe des 13. Jahrhunderts im Verhältnis zu den Privilegien Kaiser Friedrichs II. (1238) und Herzog Friedrichs II. von Österreich (1244). Filiation der Dokumente und inhaltliche Analyse », *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 47, 1998, p. 1-20.

ZAREMSKA Hanna, *Żydzi w średniowiecznej Polsce. Gmina krakowska*, Varsovie, Instytut Historii Pan, 2011 ; traduction allemande : *Juden im mittelalterlichen Polen und die Krakauer Judengemeinde*, Osnabrück, Fibre Verlag, 2013.

Voir aussi
1648

Hanna ZAREMSKA

Voir l'illustration p. VI du cahier couleur

1290

La saison des expulsions : la fin de la présence juive en Angleterre

Édouard I^{er} Plantagenêt fut le premier roi chrétien qui expulsa les Juifs pour des siècles à l'échelle de tout son royaume, pratique utilisée ultérieurement par d'autres souverains. Un moment historique complexe érigé en paradigme de l'antijudaïsme médiéval.

LA PREMIÈRE EXPULSION DE TOUT UN ROYAUME

À la fin du XIII^e siècle, aucun roi n'avait procédé à l'expulsion générale des Juifs : en 1182, Philippe Auguste les avait chassés de son domaine royal uniquement puis les avait rappelés en 1198 ; vers le milieu du XIII^e siècle, Louis IX avait finalement opté pour l'« amélioration » et la conversion plutôt que le bannissement. L'application de l'ordre du 18 juillet 1290 par lequel Édouard I^{er} l'imposa fut donc inédite.

Seuls les convertis au christianisme pouvaient rester sans être inquiétés. Les autres seraient condamnés à mort s'ils ne partaient pas à l'issue d'un délai de trois mois et demi. À partir du 12 octobre, les Juifs quittèrent le royaume par centaines, soit 2 000 tout au plus, avec l'autorisation d'emporter leurs biens mobiliers. La plupart vivaient en Angleterre depuis la conquête du royaume par Guillaume le Conquérant (1066). Une partie s'y était installée après 1288, date de leur expulsion de Gascogne, possession du roi d'Angleterre, déjà décidée par Édouard I^{er}. Les plus aisés embarquèrent depuis Londres, les autres rejoignirent les côtes par voie de terre.

La Couronne leur délivra des sauf-conduits personnels. Les sheriffs des comtés et le gouverneur des Cinq-Ports (officier de la Couronne commandant cinq places fortes portuaires) reçurent l'ordre d'assurer leur sécurité jusqu'à leur départ, ainsi qu'un transport sûr vers les lieux d'asile. La responsabilité des patrons de navire fut aussi

engagée : celui d'un bateau ensablé à l'embouchure de la Tamise fut condamné après le réembarquement périlleux des passagers, causant accidents et noyades. Plusieurs chroniqueurs relatèrent l'épisode, dont Barthélemy de Cotton (XIII^e siècle) et Walter de Guisborough (XIV^e siècle). Le même navire essuya un orage et de nouvelles pertes humaines lors de la traversée de la Manche. Finalement, le roi de France Philippe le Bel autorisa les rescapés à s'installer à Amiens. Le royaume de France constitua la principale terre d'accueil des Juifs d'Angleterre, d'où ils reçurent ensuite l'ordre d'expulsion générale en 1306. Si Louis X les rappela en France dès 1315, ils ne furent officiellement réadmis en Angleterre qu'en 1656 par Cromwell.

PROTECTION ROYALE ET HOSTILITÉ POPULAIRE

Par la Charte de protection, les légistes du XII^e siècle avaient fait des Juifs « la propriété du roi ». Depuis au moins 1198, le Grand Échiquier de la Couronne, l'équivalent britannique des chambres des comptes existant dans divers pays européens, comprenait un compte spécifique pour la taille payée par les communautés juives en échange de la protection royale. Cependant, le contexte des croisades, la naissance et le développement des ordres mendiants et la politique d'interdiction de la mauvaise usure alimentaient la montée de l'antijudaïsme, lisible au travers de l'hostilité populaire.

Au XII^e siècle, des violences éclataient contre les communautés juives à la suite d'accusations de meurtres rituels, dont la première connue en Occident eut lieu à Norwich, en 1144. En 1189-1190, au lendemain du couronnement de Richard Cœur de Lion et du rassemblement pour la troisième croisade, des attaques contre les personnes et leurs biens eurent lieu à Londres, Norwich, York, Dunstable, Colchester, Lynn, Stamford, Ospringe, Thetford et Bury Saint Edmunds. Considérés comme une menace pour les chrétiens et le christianisme, les Juifs étaient aussi perçus, selon la formule du théologien William de Montibus (mort en 1213), comme « des éponges par lesquelles le roi aspirait les biens des pauvres ».

Au XIII^e siècle, la politique royale connut une inflexion, notamment du fait du zèle prosélyte du roi Henri III, fondateur de la *Domus Conversorum* à Londres, destinée à accompagner et soutenir les Juifs convertis. En 1218, le port d'un signe vestimentaire distinctif en forme de tables de la loi fut rendu obligatoire, sauf paiement d'une amende. Entre 1234 et 1244, les Juifs subirent des expulsions locales à Newcastle, Wycombe, Southampton, Beckhamsted et Newbury. Norwich fut le théâtre de nouvelles émeutes en 1234. De 1262 à 1267, une vague de violences toucha les communautés de Worcester,

Northampton, Canterbury et Ely, et la synagogue de Lincoln – bâtie entre 1150 et 1180 et considérée comme la seule synagogue médiévale encore debout en Angleterre aujourd'hui – fut saccagée. Ces mouvements de « déshérités » visaient d'abord la destruction des registres de créances des prêteurs. L'ordre de 1290 ne retint d'ailleurs pas pour motif officiel la détestation populaire des Juifs mais leur supposée « perfidie », consistant à masquer des prêts à intérêt en opérations commerciales, trompant ainsi tout le monde au mépris de la législation royale.

LES JUIFS, ATOUT FINANCIER DE LA COURONNE

La cause traditionnellement privilégiée de l'expulsion des Juifs d'Angleterre est leur appauvrissement général tout au long du XIII^e siècle, induit par la politique fiscale de court terme des rois. Si la taille des Juifs – à laquelle s'ajoutait « l'or de la reine », surtaxe de 10 % – représentait 7 000 marcs par an entre 1233 et 1257, elle ne rapportait plus que 2 500 marcs chaque année depuis 1270. L'érosion de la base fiscale tenait pour partie à l'interdiction de pratiquer le prêt à intérêt ordonnée par Henri III (en 1253) puis Édouard I^{er} (par le *Statutum de Judaismo* en 1275) et fut aggravée par des départs en amont de 1290 : d'après le chroniqueur bénédictin Matthieu Paris, en 1254, les Juifs, épuisés par les taxes, demandèrent la permission de quitter le royaume mais Henri III la leur refusa. Finalement, à la fin du XIII^e siècle, le roi pouvait compter sur d'autres ressources financières, auprès des banquiers italiens notamment, tels les Riccardi de Lucques.

En outre, l'expulsion eût pu être rentable. Les Juifs bien vus en cour avaient vendu leurs biens immobiliers dans de bonnes conditions (tel Aaron, fils de Vives, protégé d'Edmond de Lancastre, frère du roi, ou Cok, fils de Hagin, protégé de la reine Éléonore), mais les autres biens des Juifs, synagogues, cimetières, maisons et créances, échurent à la Couronne. Leurs traces subsistèrent dans les archives royales jusqu'au XVI^e siècle. Le recouvrement des créances au profit du Trésor fut toutefois compliqué. Des débiteurs ne voulurent rembourser que leur prêteur juif, tel John le Romeyn, archevêque d'York qui, en 1292, renouvela son engagement auprès de Bonami, exilé en France. Après avoir plusieurs fois différé les échéances de recouvrement, le roi renonça au montant des intérêts en 1315 et en 1327. Au XIV^e siècle, Édouard III abandonna toute réclamation.

Le gain politique de l'expulsion fut plus sûr. Les barons et les grandes abbayes avaient capté à leur profit les transferts de biens hypothéqués par les petits emprunteurs auprès des prêteurs juifs grâce aux rachats des créances de ces derniers, dont le produit était destiné à faire face aux échéances fiscales. En mettant fin à ce mécanisme,

l'expulsion participait à l'affaiblissement des magnats et au renforcement du pouvoir régalien, dans un contexte de modernisation et de centralisation du royaume. Dans le même temps, les statuts de Mortmain (1279) et *Quia Emptores* (1290) interdisaient aux Grands d'acquérir des terres sans autorisation royale ainsi que toute nouvelle inféodation.

L'ACMÉ DE L'ANTIJUDAÏSME MÉDIÉVAL

Finalement, les sources contemporaines les plus précises sur l'événement furent les annales monastiques, les archives royales et les chroniques latines. Ces dernières retinrent les épisodes dramatiques, soulignant et partageant la dimension antijuive de la décision d'expulsion : aversion personnelle du monarque, hostilité populaire généralisée, menace pour l'Église et les chrétiens, échec de la conversion des Juifs au christianisme. Les supposés meurtres rituels furent longtemps commémorés par les chrétiens : ainsi, le petit Hugues de Lincoln, prétendument assassiné en 1255 par des Juifs à des fins rituelles, fut canonisé et célébré en martyr par l'Église catholique jusqu'en 1955.

Les chroniques juives médiévales et postérieures, quant à elles, n'offrirent que des mentions éparées de l'histoire des communautés d'Angleterre au-delà de l'avènement des Plantagenêts. Dans sa *Vallée des larmes* achevée en 1575, Joseph ha-Cohen, issu d'une famille victime de l'expulsion de péninsule Ibérique à la fin du XVe siècle, ne retint pas le nom d'Édouard Ier comme l'initiateur d'une longue saison d'expulsions. S'il relata les accusations de meurtre rituel et la vague de violence de 1190, sa connaissance du XIIIe siècle était plus confuse. Il fit du royaume d'Angleterre le théâtre de l'acmé de l'antijudaïsme médiéval : en mentionnant d'abord pour 1241 une expulsion générale des Juifs et la déportation dans le Northumberland de tous les enfants afin d'éradiquer le judaïsme ; puis, après leur retour salué par la liesse populaire, leur extermination physique ordonnée par le nouveau roi, dont le nom n'est pas cité.

La chronique continuée par un auteur anonyme prend fin en 1605, avant le retour officiel des Juifs. Entre 1290 et 1656, la *Domus Conversorum* continua de fonctionner et des hommes d'affaires et prêteurs juifs furent parfois admis dans le royaume à titre individuel. Toutefois, les tentatives d'annulation de l'ordre d'expulsion antérieures au XVIIe siècle échouèrent systématiquement.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Expelled from Medieval England and France », *Theory and Society*, vol. 40, no 5, 2011, p. 475-503.

OVROUT Barnett D., « Edward I and the Expulsion of the Jews », *The Jewish Quarterly Review*, vol. 67, no 4, 1977, p. 224-235.

ROTH Cecil, *A History of the Jews in England*, Oxford, The Clarendon Press, 1941.

SINGER Sholom A., « The Expulsion of the Jews from England in 1290 », *The Jewish Quarterly Review*, vol. 55, no 2, 1964, p. 117-136.

Voir aussi

1492

Juliette SIBON

1298

Isach Biona attaque

Dans les procès catalans de 1298, on trouve une cause opposant un Juif à un chrétien. Ce cas, confronté à de nombreux autres documents notariés et judiciaires, permet de comprendre le système créateur médiéval. Les Juifs n'y jouent pas le rôle où le stéréotype les enferme.

L'OCCASION : LES ENQUÊTES ROYALES SUR LES USURES

Le 24 juillet 1298, à Vilafranca del Penedes, villeneuve située au sud du principat de Catalogne, se déroulèrent des interrogatoires dans l'affaire d'Isach Biona, Juif de cette ville, opposé à Guillem Franchea, maquignon et négociant en grains et autres produits agricoles. Le petit cahier de papier coté 1298 E, où sont copiées les réponses des témoins, couvert d'une cursive notariale rapide, est l'un des huit dossiers sur les usures conservés à la chancellerie royale du roi d'Aragon et comte de Barcelone Jacques II, sise à Barcelone. Comme les autres textes de même nature, le document est très incomplet. Si l'écriture au *ductus* délié, aux lettres distinctes et bien formées est bien celle du premier texte de la série, où est copié l'appel des changeurs de Barcelone contre les enquêteurs royaux, le scribe de cet acte intermédiaire entre les notes d'audience et la charte formalisée travaillait au service de la politique royale, au cœur du pouvoir. Visiblement, conserver les récits des divers personnages convoqués intéressait l'*audiencia*, la cour de justice royale.

Le prêteur juif Isach Biona n'hésita pas à en appeler à la justice des crimes d'un chrétien détesté pour ses *usuras* et ses *baratas*, contrats et ventes en nature qui dépassaient le juste prix et permettaient des bénéfices exorbitants et indus. Cette accusation succédait aux enquêtes contre les usures, initiées sur ordre royal, fin octobre 1297, procédure où de hauts personnages familiers de Jacques II s'informaient des transactions, toutes plus ou moins visiblement à crédit, d'abord dans les campagnes catalanes autour de Barcelone, de Lérida, de Tortose,

puis, un mois plus tard, en Aragon et à Valence. La célérité de l'administration imposait sans doute aux courtiers, marchands et débirentiers une réaction rapide. Notaires et officiers royaux virent alors également leurs comptes et leurs décisions contrôlés. À Vilafranca, les investigations contre toutes les formes de malversations réunirent tous les révoltés contre les exactions du viguier Bartomeu de Mans, fidèle que le roi précédent avait nommé pour réformer la justice. Les procédures offraient ainsi une expression légale à une contestation sourde mais généralisée dont le monarque avait été alerté.

L'ATTAQUE, UNE STRATÉGIE DE DÉFENSE

Prêteur juif dénué de l'envergure d'un Salomon ben Adret (qui fut capable d'offrir de grosses sommes aux finances royales en difficulté), Isach Biona, qui ne posséda jamais le pouvoir des Abenmasse, qui exercèrent des offices sur les chrétiens, disposait donc d'une confiance suffisante envers le tribunal civil et en lui-même pour choisir, sans plus attendre, l'attaque. Sans doute imaginait-il à raison que son nom serait cité dans les minutes de l'*inquisitio*, au sujet tant du crédit que du viguier injuste. Dès novembre 1297, un officier royal, le baille, avait adressé un mandement aux secrétaires de l'*aljama* (la communauté) des Juifs de Gérone, en parallèle à ses lettres aux communautés chrétiennes locales et aux changeurs, premiers concernés, dont le réseau serré s'étendait autour de la capitale. Or Biona, comme ses collègues, était étroitement lié à Berenger de Finestres, vers lequel menaient les fils de l'enquête. Mais comme tous les changeurs de Barcelone, ce dernier, qui finançait les opérations de tout un réseau bancaire, avait dès le début limité les conséquences de cette vaste opération de vérification du respect de la norme financière en obtenant rémission, rachat et absolution, le 17 décembre. Leurs activités publiques offraient à ces puissants l'influence et le poids nécessaires à cette négociation ; le nom de Berenger de Finestres apparaît auprès de celui de l'ancien trésorier du roi Alphonse, dès le 22 octobre. Ceux qui commandaient le système financier avaient donc anticipé leurs difficultés et assumé le coût de la mise au pas. Par contre, les hommes au contact direct avec les emprunteurs risquaient la dénonciation. Il convenait donc que chacun assumât sa part de risque et de responsabilité. On comprend qu'Isach Biona ait décidé de se désolidariser d'un usurier notoire avec lequel il avait été en affaires et de garantir ainsi sa réputation.

Au-delà d'une stratégie économique et juridique largement partagée dans les milieux du commerce et de l'artisanat, loin d'une peur qu'aurait suscitée un antijudaïsme avéré, l'accusation d'Isach Biona nous invite à réfléchir à la conception de l'usure et à son rapport avec la judéité dans les sociétés du Moyen Âge central, où le stéréotype qui assimila Juif et usurier n'était pas parfaitement formé, mais où les plaintes contre les usures juives s'exprimaient déjà explicitement et, parfois, violemment. En appeler contre un chrétien auprès des autorités civiles constitue-t-il un événement ? En est-il un du point de vue biographique ? Ne serait-il pas avant tout, comme toujours, un choix de l'historien ? Ici, nous construisons une mémoire avec une réalité occultée : l'usure était partagée entre membres des diverses confessions religieuses. La chance de découvrir le cas d'un Juif offensif qui accusa un non-Juif d'un crime emblématique des Juifs réjouit d'abord comme un contre-stéréotype prêt à l'emploi. Comprendre l'histoire et la situation des Juifs médiévaux en Occident impose de répondre à ces questions, certes classiques, mais qui fondent l'établissement juste des faits.

Que pouvons-nous reconstituer au sujet de ce jour où Biona accusa Franchea ? Ces enquêtes, les premières du genre sur les terres du roi Jacques, furent un épisode secondaire mais remarquable dans le processus d'affirmation de la puissance royale et dans la prise en main du gouvernement par le nouveau monarque. Les changeurs barcelonais perçurent le danger de cette opération mais surent en saisir les opportunités pour une gestion du risque salutaire et, avant tout, pour se dégager à temps. Tout cela n'a rien d'original. Il était de coutume d'éprouver la fidélité envers le roi lors des avènements. Les Juifs s'attachaient à sauvegarder leur place comme les autres groupes – communautés urbaines, de métiers, etc. Sa profession impliquait qu'un prêteur fréquentât le tribunal comme accusé, accusateur, témoin ou spectateur. Ce jour de juillet 1298 ne fut donc pas une date unique et exceptionnelle dans la vie d'Isach Biona. Cependant, les procès de 1298 firent date. Dans la carrière de ce prêteur et de ses collègues, dans l'existence de l'*aljama* de Vilafranca del Penedes, cette année-là fut importante et mémorable. Nous pouvons parler d'événement, même si la date précise reste anecdotique.

RECONSIDÉRER LE CRÉDIT MÉDIÉVAL

Plus qu'un contre-topos, dont la fabrication pourrait s'avérer un plaisir dangereux, vu le caractère circulaire des stéréotypes, l'affaire Biona mérite une place dans l'historiographie. Elle rejoint, complète et

met en perspective un autre cas devenu célèbre, celui de Bondavin de Draguignan. Ce dernier opéra à Marseille et dans les villes et villages alentour. Accusé d'usure, il se défendit avec brio, soutenu par ses clients, qui vantèrent sa loyauté et son humanité. Lorsque Joseph Shatzmiller publia cette belle cause, en 1990, le titre de son ouvrage fit de ce créancier aux affaires bien documentées l'emblème de la révision du procès contre « le Juif » par excellence, désormais nommé Shylock et réprouvé depuis le *Marchand de Venise* shakespearien. L'histoire d'Isach Biona met en valeur à la fois une forme de pugnacité, malheureusement aisée à retourner contre des Juifs taxés d'opiniâtreté et de méchanceté, et, surtout, la réalité quotidienne parfaitement reconnue par les hommes du XIII^e siècle. De fait, l'usure résidait partout, pas seulement dans le petit crédit rural et dans les contrats de *mutua*, le prêt simple. Selon sa situation, l'emprunteur trouvait crédit, usuraire ou non, auprès d'hommes qui maniaient l'argent usurairement ou non, régulièrement ou rarement. Ce *crimen* n'avait aucun caractère juif. Il se définissait par un pluriel exprimant l'exagération : « *usuras* », qui impliquait le dépassement du taux d'intérêt légal et raisonnable, une attitude inhumaine. On la repérait à un détail comptable qui révélait des bénéfices exagérés dans les flux financiers, bien que légalement obtenus, comme à une manière d'être et d'agir. Les prêteurs consentaient des crédits courts, qui finissaient souvent en prêts à longue durée. Tout était affaire de mesure. Le critère discriminant le plus flagrant restait la haine suscitée chez le débiteur. Or, en juillet 1298, la rancœur des juifs et des chrétiens contre l'usure s'exprimait communément à Vilafranca, contre Guillem Franchea. Comme le dit un témoin chrétien répondant à la question récurrente conformément à l'attente du juge et du public et selon les indications de l'avocat qui le citait, on préférait naturellement que ce soit un chrétien qui gagne, mais dans les faits, c'était le Juif qui avait raison. Nous ne savons pas si Isach Biona vainquit, mais visiblement, il avait gagné la bataille de l'opinion commune.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DENJEAN Claude, *La Loi du Lucre. L'usure en procès dans la couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- DENJEAN Claude, « La politique de Louis IX vue d'Aragon : Jacques le conquérant, l'usure et les juifs de ses royaumes », dans Paul SALMONA et Juliette SIBON (dir.), *Saint Louis et les Juifs. Politique et idéologie sous le règne de Louis IX*, Paris, Éditions du patrimoine, 2015, p. 163-171.
- SHATZMILLER Joseph, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

1391

Les massacres en péninsule Ibérique : un tournant

Durant l'été 1391, les communautés juives de nombreuses villes de péninsule Ibérique sont la cible de violences qui dégénèrent en massacres ou en baptêmes forcés. Les conséquences à long terme de cet épisode consistent en un durcissement du sort des Juifs.

LES FAITS

« Le 7 du mois de Av, Dieu éradiqua sans pitié la communauté de Valence en laquelle vivaient environ 1 000 familles. Près de 250 personnes y périrent en martyre tandis que les survivants fuyaient vers les collines, mais peu en réchappèrent et la plupart furent convertis [...]. Le Shabbat suivant, la colère de Dieu se déversa comme le feu, profanant son temple et violentant la couronne de sa Torah – la communauté de Barcelone – qui fut percée en ce jour et compta 250 morts. [...] Beaucoup périrent en martyre [...]. Beaucoup d'entre eux se suicidèrent [...]. Les autres furent convertis au christianisme ».

À travers ces extraits de la relation par Ḥasdaï Crescas, philosophe, halakhiste et haut responsable du judaïsme aragonais, des événements qui ont meurtri les Juifs des territoires de la couronne d'Aragon durant le mois d'août 1391, apparaissent clairement les thèmes qui autorisent à parler d'un tournant pour leur existence à la fin du Moyen Âge : les massacres, le martyre et les conversions forcées.

En réalité, la vague de violence antijuive a pris naissance en Castille au début du mois de juin 1391, lorsque la population, excitée par la prédication de l'archidiacre d'Écija, Ferrán Martínez, qui imputait aux Juifs les difficultés du temps, passe à l'acte et massacre la population juive de Séville, occasionnant plusieurs centaines ou milliers de morts. Certaines sources évoquent 5 000 victimes et 2 000 autres à Cordoue quelques semaines plus tard. Quelle que soit la valeur de ces estimations toujours aléatoires et souvent symboliques, leur importance indique toutefois le profond traumatisme subi par les Juifs au cours de cet été sanglant. Durant neuf semaines, les massacres se propagent en une contagion morbide dans toute la Castille, la Navarre,

la Catalogne, l'Aragon et les Baléares. Bien que prévenus, les Juifs comme les autorités qui tentent de les protéger sont impuissants et n'ont pour la plupart le choix qu'entre la conversion et la mort. Certaines communautés sont annihilées, tandis que d'autres voient leur population drastiquement diminuée.

L'ATTITUDE DES POUVOIRS

Si l'attitude de certains clercs est, à titre individuel, parfois hostile aux Juifs (et le rôle de Ferrán Martínez dans les violences de l'été 1391 l'illustre de manière tragique), les papes qui exercent le plus souvent à leur égard une protection fondée sur le droit canon condamnent fermement les massacres. De même, les autorités épiscopales des villes dans lesquelles elles se déroulent désapprouvent les violences et dans certains cas offrent l'asile aux Juifs pourchassés. Quant aux pouvoirs temporels, ils apparaissent dépassés par les événements : Henri III de Castille a 11 ans au moment des faits et se trouve à la tête d'un royaume en proie à des difficultés économiques et politiques qui expliquent en partie l'explosion de la violence populaire, souvent en quête de boucs émissaires. Jean I^{er} d'Aragon quant à lui exprime sa plus vive indignation après les massacres et ordonne des poursuites judiciaires contre les coupables. Il investit par ailleurs H̄asdaï Crescas de la mission de reconstituer les communautés détruites en appelant les Juifs à venir repeupler leurs quartiers, qui ont pour certains subi des modifications profondes. En Catalogne, le nombre de localités abritant un quartier juif aurait connu une décade constante à partir de 1391 et serait ainsi passé d'une centaine à une trentaine au cours du XVe siècle. Ce sont ces effets à long terme qui autorisent à parler de tournant pour caractériser la situation des Juifs aux prolongements des événements de 1391.

LE DURCISSEMENT DU SORT DES JUIFS

Si les souverains hispaniques continuent tout au long du XVe siècle de reconnaître aux Juifs leurs privilèges traditionnels, notamment en matière juridique, et d'affirmer qu'ils sont leurs protégés, le sort de ces derniers s'infléchit de manière incontestable au vu des restrictions qui les touchent. L'évolution la plus marquante concerne leur présence dans l'espace public, qui fait l'objet d'un double processus, paradoxal en apparence, de discrimination et d'« invisibilisation », qui se traduit notamment par une obligation de résidence à l'intérieur des quartiers juifs. Alors que ceux-ci étaient à l'origine le fruit d'un regroupement spontané et non exclusif répondant à des préoccupations communautaires et culturelles, les autorités publiques – le pape

Benoît XIII par la bulle *Etsi Doctoris Gentium* en 1415, suivi des souverains hispaniques quelques années plus tard – ordonnent la ségrégation et la séparation des Juifs dans ces *juderias* que doivent quitter les chrétiens qui y résidaient et dans lesquelles les Juifs doivent transférer leur domicile. Ces mesures sont adoptées au nom de la protection des communautés que de nouvelles infrastructures – des murs et des portes fermées à clé – doivent protéger d'éventuels assauts de la foule, mais aussi au nom de la protection des convertis éloignés de leurs familles et dont la conversion doit être pérennisée par une séparation drastique. Parallèlement, les Juifs ont l'obligation de porter sur leurs vêtements les signes distinctifs prescrits par le concile de Latran dès 1215, mais qui faisaient l'objet d'une application plus ou moins stricte. Enfin, leurs activités font elles aussi l'objet de restrictions, certains édiles prétendant leur interdire la fréquentation des espaces où ils les exerçaient traditionnellement.

UN NOUVEAU PROBLÈME : LES *CONVERSOS*

Si, au moment des violences, certaines victimes ont choisi le martyre plutôt que la conversion pour ne pas enfreindre l'impératif de sanctification du nom de Dieu – *qiddush ha-shem* –, nombreux sont ceux qui ont subi le baptême forcé. Bien que désapprouvant le procédé, contraire à l'esprit des Pères de l'Église depuis Paul de Tarse, les autorités ecclésiastiques ne peuvent invalider le sacrement, même s'il a été administré sous la contrainte. Et si les modalités de ces conversions opérées dans l'urgence et la brutalité n'ont pas permis que soit respecté le processus habituel du catéchuménat avec ses divers rites et sa progressivité, la catéchèse nécessaire à la conversion est administrée après coup, comme en témoignent les instructions enjoignant les convertis d'assister à la messe dominicale et de s'imprégner des sermons des prêtres pour devenir de bons chrétiens. Par ailleurs, pour éviter que les nouveaux chrétiens ne retombent dans leurs « anciennes erreurs », les autorités font tout pour les séparer de leurs anciens coreligionnaires, en dissolvant les liens familiaux et en établissant des limites étanches entre leurs lieux de résidence. Pourtant, la suspicion – légitime eu égard aux conditions dans lesquelles se sont opérées ces conversions – quant à la sincérité des convertis se transforme en quelques décennies en « problème *converso* ».

Profondément débattue par deux grands courants historiographiques – le premier impulsé par Yitzhak Baer, grand historien des Juifs en péninsule Ibérique, le second par Benzion Netanyahu –, la controverse porte sur la véritable identité religieuse

des néophytes. L'école de Jérusalem considère, sur la foi des enquêtes menées plusieurs décennies plus tard par l'Inquisition, que les nouveaux chrétiens sont pour la plupart des crypto-juifs, des « marranes » ; Netanyahu estime quant à lui que les convertis étaient pour la plupart convaincus et que le crypto-judaïsme fut en grande partie une construction au service de l'Inquisition. Au centre de la querelle, un débat sur les sources et la crédibilité d'aveux extorqués sous la torture. La réponse se situe probablement dans un entre-deux déterminé par la chronologie : les années passant, ceux qui, ayant été baptisés de force, étaient restés en péninsule Ibérique avaient sans doute pour la plupart fini par devenir chrétiens, comme le concluent les *responsa* rabbiniques de Salomon Duran au cours des années 1460. Les conceptions chrétiennes évoluent parallèlement : durant les années 1410 encore, Vincent Ferrier, prédicateur infatigable qui électrise les foules et parcourt l'Espagne pour inciter les Juifs à se convertir, ne doute pas que leur conversion permettra l'avènement de la *Societas christiana* conformément à l'idéal eschatologique promis aux premiers temps de l'Église. Mais cette interprétation est désavouée au fil du temps. En effet, à partir de la décennie 1440, plusieurs penseurs de l'Église, parmi lesquels Alonso de Espina est le plus virulent, rompant avec la théologie traditionnelle du baptême, considèrent que, quoi qu'ils fassent et même si leur adhésion au dogme chrétien est sincère, les nouveaux chrétiens garderont toujours en eux les traces de leur ancienne foi. Dès lors, les descendants de convertis sont tous suspects et les Juifs avec eux comme possibles incitateurs de judaïsation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAER Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1961-1966, 2 vol. [1945].
- MELAMMED Renée L., *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*, New York, Oxford University Press, 2004.
- NETANYAHU Benzion, *Marranos of Spain, from the Late xivth to the Early xvth Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, New York, American Academy for Jewish Research, 1966.
- NIRENBERG David, « Une société face à l'altérité. Juifs et chrétiens dans la péninsule Ibérique 1391-1449 », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 62, no 4, 2007, p. 755-790.

Voir aussi
1449 ; 1492

1449

La sentence-statut de Tolède inaugure l'ère des statuts de pureté de sang

Au printemps 1449, une révolte embrase la ville de Tolède dans le contexte des luttes entre magnats de la couronne de Castille. À cette occasion, les familles judéo-converses sont désignées comme indésirables et privées de leurs positions au sein de la ville.

Pour mesurer la portée des événements de 1449, il convient de les examiner sous trois aspects qui coïncident avec trois étapes dans la chronologie de l'histoire des Juifs d'Espagne : d'abord les transformations sociopolitiques et spirituelles qu'ont enclenchées les vagues de conversions de masse à la suite des pogroms entre 1391 et les années 1440 ; ensuite l'édiction de la sentence-statut contre les convertis et sa réception par la royauté et la papauté ; enfin, l'adoption de statuts de pureté de sang qui s'inspiraient de celui de la ville de Tolède entre le milieu du ^{XV}e et le milieu du ^{XVI}e siècle en Espagne et dans ses colonies.

LA SOCIÉTÉ DE L'ESPAGNE MÉDIÉVALE BOULEVERSÉE PAR LA CONVERSION DES JUIFS

Dans l'histoire de la liquidation du judaïsme d'Espagne, les deux dates et les deux inflexions les plus importantes sont, d'abord, 1391, avec le déclenchement des pogroms de Séville, Valence, Barcelone et bien d'autres villes de Castille et Aragon et la vague de conversions qui en fut la conséquence, ensuite, 1492 avec le décret d'expulsion qui imposait à tous les Juifs encore présents dans les deux couronnes de choisir sous trois mois entre la conversion ou l'exil. Les sources dont disposent les historiens ne permettent pas de livrer une sociologie précise des types de famille et de milieu juifs qui se convertirent le plus vite sous les pressions exercées par les autorités chrétiennes et par les émeutes populaires. En revanche, il est certain que, parmi les

convertis de la première heure, on compte des gens qui avaient réussi dans la vie et disposaient de solides compétences, voire d'imposants bagages intellectuels. Il en est résulté que nombre de ces nouveaux chrétiens d'origine juive ont été accueillis à bras ouverts pour exercer des charges et dignités qui leur étaient jusqu'alors interdites. Un des cas les plus emblématiques est celui de Pablo de Santa María, archevêque de Burgos depuis 1415, ville où il avait exercé l'autorité de rabbin de la communauté juive sous le nom de Salomon ha-Levi, avant sa conversion en 1391. De nombreux convertis de la fin du XIV^e siècle et des premières années du XV^e siècle nouèrent des alliances matrimoniales dans les familles les plus huppées de l'aristocratie espagnole. La réaction hostile aux judéo-convers qui se manifeste alors et explose à Tolède est le résultat du succès de l'intégration des nombreuses familles anciennement juives dans la société chrétienne.

LA SENTENCE-STATUT DE TOLÈDE : QUAND LE DÉSORDRE L'EMPORTE SUR LE DROIT

Dans cette évolution, la promulgation de la sentence-statut de Tolède a joué un rôle de première importance. Le contexte est un des épisodes des querelles et guerres civiles qui ont ravagé la Castille au XV^e siècle. Au printemps 1449, Pedro Sarmiento, premier magistrat de la cité de Tolède au nom du roi Jean II, prend la tête d'une révolte qui contestait un impôt exigé par le favori Alvaro de Luna et dont la perception avait été confiée à un financier tolédan d'origine judéo-converse, Alonso Cota. Le soulèvement prend pour cible les familles des notables convertis de la ville. Les violences aboutissent à la rédaction d'un document réglementaire, la « *sentencia-estatuto* ». Elle établit que les descendants de Juifs convertis ne pourraient désormais plus se voir attribuer ni « office » ni « bénéfice » publics dans la cité. Les nouveaux chrétiens sont tenus pour « infâmes, incapables, inaptes et indignes » pour deux raisons : parce que subsiste un doute sur la sincérité de leur conversion et que règne la certitude que leur sang véhicule la nature néfaste des Juifs.

L'affaire de Tolède reflète un malaise présent dans d'autres régions d'Espagne. La petite noblesse tenait le refus d'alliances jugées impures pour le véritable trésor de leurs lignages, en dépit de leur médiocre fortune. Le *Livre de l'Alborayque* (1488) témoigne de cette tendance. Tout au long du XV^e siècle, la coexistence de trois sociétés, la juive, la converse et la vieille chrétienne a eu deux conséquences. D'une part, l'aggravation de la ségrégation contre les Juifs, dont les autorités ecclésiastiques et laïques entendaient éviter qu'ils demeurent en contact avec les convertis, de peur que ces derniers se vissent entravés dans leur marche vers la pleine adhésion à la foi chrétienne. D'autre

part, un premier accueil des nouveaux chrétiens dans la société chrétienne qui finit par susciter suspicion et ressentiment. La création du tribunal du Saint-Office de l'Inquisition en 1480 apportait des réponses à ces situations jugées délétères par une partie des sujets des Rois Catholiques. À partir de cette date, les statuts de pureté de sang et les enquêtes conduites par le Saint-Office dans les milieux judéo-convers, sans se confondre, s'appuient et se justifient mutuellement.

L'EMPREINTE DE LA PURETÉ DE SANG DANS L'HISTOIRE DE L'ESPAGNE

Lorsqu'on observe l'adoption de statuts de pureté de sang par nombre d'institutions et corporations, on a l'impression d'avoir affaire à une épidémie. Des chapitres de cathédrales comme ceux de Badajoz (1511), de Séville (1515), de Grenade (1526), de Cordoue (1530) en établissent. Ce fut le cas également des ordres monastiques, depuis les Hiéronymites (1495), les franciscains de la province d'Espagne (1525) jusqu'à la Compagnie de Jésus (1593). Les établissements universitaires les plus prestigieux n'y échappèrent pas, en particulier les très célèbres Colegios Mayores de Salamanque (San Bartolomé, 1482, Cuenca, Oviedo, Del Arzobispo), de Valladolid (Santa Cruz, 1488) et d'Alcalá de Henares (San Ildefonso, 1516). Les ordres militaires nés des conquêtes contre l'Islam d'Espagne (Santiago, Calatrava, Alcantara) les adoptèrent eux aussi. De nombreuses municipalités eurent également leur statut et même quelques corporations de métiers, tels les notaires de Barcelone. Certaines villes demandèrent que leur soit accordé le privilège de ne pas accueillir d'habitant d'origine converse. Ce cycle trouve son acmé avec l'adoption en 1547 d'un statut très restrictif par la cathédrale de Tolède, à l'initiative de son archevêque et primat d'Espagne, Juan Martínez Silíceo. Ce dernier s'est employé à donner la plus large publicité à sa décision, exprimant la conviction que les élites du royaume avaient manifesté une coupable complaisance à l'égard des descendants de convertis. Dans ces conditions, la couronne et la papauté se sont trouvées dans l'obligation de se prononcer sur la règle adoptée par la cathédrale du primat. Ni le roi ni le pape ne pouvaient accorder leur soutien à un statut qui niait l'efficacité du baptême. Toutefois, au terme de longues négociations, les deux autorités suprêmes finirent par accepter en 1555 de ne pas condamner le statut de la cathédrale de Tolède.

Cette position ouvre de fait le règne de Philippe II et inaugure une ère de diffusion de l'esprit de caste hostile aux descendants de Juifs convertis dans l'ensemble des sociétés ibériques, y compris en Amérique. Les convertis, en effet, se sont vu interdire en principe le

droit d'entreprendre la traversée de l'Atlantique pour s'établir dans une des villes fondées par les *conquistadores*. Même si nombreux furent ceux qui passèrent de façon clandestine, il n'en reste pas moins que leur présence, si elle était constatée à l'occasion d'un litige en terre américaine, pouvait être retenue contre eux. Le terrain colonial offre une perspective très intéressante, car il permet de constater que l'exclusion des descendants de convertis s'aggrave dans la seconde moitié du XVI^e siècle, au moment même où, dans les jeunes sociétés coloniales américaines, les établissements religieux et les institutions séculières se montrent de plus en plus réticents à l'égard des métis nés de père espagnol et de mère amérindienne.

La sentence-statut de 1449 et l'ensemble de ses imitations retiennent l'attention non seulement comme manifestations de l'antijudaïsme médiéval en terre chrétienne, mais également comme matrices de l'antisémitisme moderne. Sans solution de continuité, l'hostilité religieuse contre les Juifs puis le soupçon sur la sincérité des convertis des premières générations engendrent un rejet de familles sous le seul prétexte qu'elles comptent des ancêtres juifs dans leur lignage. L'usage des mots en langue espagnole demeure le meilleur symptôme qu'autour du rejet des convertis s'est constitué un système de différenciation fondé à la fois sur l'attribution d'infidélité religieuse et sur la généalogie, c'est-à-dire aussi l'origine raciale. En effet, le terme *converso* ou *confeso*, dans les textes de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne comme dans l'historiographie la plus contemporaine, désigne aussi bien une personne qui fait le choix de la conversion (ou s'y voit contrainte) qu'un descendant de cette personne à plusieurs générations de distance qui pourrait ne même pas avoir connaissance de son origine. Cette confusion résulte du fait qu'était partagée l'intuition que la mauvaise origine religieuse ne s'effaçait pas en dépit des conversions et des baptêmes. Cette conception de la société est le fruit des processus qui se sont noués dans l'Espagne des XV^e-XVII^e siècles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- GONZÁLEZ ROLÁN Tomás et SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE Pilar, *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2012.
- HERING TORRES Max S., « Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación », dans Nikolaus BÖTTCHER, Bernd HAUSBERGER et Max S. HERING TORRES (dir.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Mexico, El Colegio de México, 2011, p. 29-62.
- NIRENBERG David, « Une société face à l'altérité. Juifs et chrétiens dans la péninsule Ibérique 1391-1449 », *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 62, no 4, 2007, p. 755-790.
- SICROFF Albert A., *Les Controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XV^e au XVII^e siècle*, Paris, Didier, 1979 [1960].

Voir aussi
1391 ; 1492

Jean-Frédéric SCHAUB

1475

L'affaire de Simon de Trente : une retentissante accusation de meurtre rituel en Italie

En 1475, dans la ville de Trente (nord de l'Italie), les Juifs furent accusés à tort du meurtre d'un enfant chrétien. L'affaire déboucha sur un procès retentissant et des exécutions. Un épisode de « meurtre rituel » qui marqua durablement les esprits.

L'AFFAIRE

Le dimanche de Pâques 26 mars 1475, dans la ville de Trente, principauté épiscopale située aujourd'hui au nord de l'Italie, le cadavre du petit Simon (Simonino en italien) fut retrouvé dans un canal passant tout près de la maison d'un Juif de la ville. Celle-ci comptait alors une communauté assez réduite : des Juifs ashkénazes, présents à Trente depuis moins de vingt ans, actifs dans le prêt d'argent ou, pour l'un des « chefs de famille », dans la médecine, pour un total d'une trentaine de personnes réparties dans seulement trois ou quatre groupes familiaux.

Aussitôt les soupçons se portèrent contre eux : le père de l'enfant, le podestat de la ville et, surtout, son prince-évêque, le célèbre Johannes Hinderbach, étaient convaincus de leur culpabilité. Un procès impitoyable commença, mené devant une cour séculière selon les règles de la justice inquisitoriale (une procédure sommaire, avec un recours systématique à la torture, menée par le juge, sans défense pour les accusés). Au terme de plus de deux mois d'un procès interrompu en avril et achevé en juin, les hommes avouèrent leur crime incroyable, donnant satisfaction à leurs tortionnaires. Ils furent jugés coupables et exécutés (sur le bûcher ou, pour ceux qui avaient accepté le baptême, décapités), tandis que leurs femmes, elles aussi cruellement interrogées, et leurs enfants étaient convertis par la force au christianisme.

En français, l'appellation de « meurtre rituel » s'est imposée pour qualifier cette accusation chimérique selon laquelle les Juifs mettent à mort un non-Juif à des fins rituelles. On prétend en particulier que c'est pour utiliser leur sang : d'où l'appellation, dans d'autres langues, d'« accusation de sang », qui est en fait un cas spécifique de meurtre rituel. Ce sang serait utilisé à des fins magiques, médicales ou religieuses diverses (notamment parce qu'il entrerait dans la composition des azymes mangés durant la fête juive de Pâque).

Le récit de ces accusations assez nombreuses est stéréotypé : à proximité de la Pâque juive, des hommes adultes enlèvent, bien souvent contre argent, un enfant (plutôt de sexe masculin, car il s'agit d'une certaine façon de rejouer la Passion), qu'ils mettent cruellement à mort et dont ils recueillent le sang, avant de cacher son cadavre. Une matrice narrative commune est à l'œuvre, qui produit des récits assez semblables, d'autant que les événements nous sont connus surtout grâce aux sources inquisitoriales, qui s'efforcent avec succès d'obtenir des aveux parfaitement concordants – ce qui prouve bien leur fausseté – et de construire des récits conformes aux attentes des enquêteurs et donc tendanciellement semblables d'un cas à l'autre.

Pour l'époque médiévale, les premières accusations remontent au XII^e siècle. L'affaire de Trente s'inscrit dans une longue série ouverte par le cas du petit Guillaume de Norwich, en 1144. En France, la première accusation est lancée à Blois, en 1171. La chronologie et la géographie des dizaines de cas, signalés dans toute l'Europe ou presque, sont complexes : après avoir sévi en Angleterre et en France, c'est dans le monde germanique que l'accusation se répand. L'Espagne, dont on sait qu'elle n'est pourtant pas en retard en matière d'antijudaïsme, est relativement épargnée (signalons toutefois le cas retentissant du « Niño de La Guardia », en 1490-1491). À l'époque moderne, les affaires de meurtre rituel sont nombreuses en Europe orientale.

LES ACTEURS EN PRÉSENCE

Revenons à Trente. Derrière cette histoire assez simple, se trouvent des acteurs campant sur des positions très diverses. L'« Église », tout d'abord : elle n'est pas un monolithe. Elle est même, sur la question du meurtre rituel, profondément divisée. En 1247, déjà, le pape Innocent IV n'avait-il pas dénoncé l'accusation et rédigé une bulle interdisant les procès pour meurtres rituels ? À Trente et surtout à Rome, on murmurait sur ce procès vite mené et sur ces exécutions discutables. Le pape Sixte IV dépêcha sur place un légat, Battista

de' Giudici, qui vint mener une contre-enquête. La *Défense des Juifs* (*Apologia Iudaeorum*) qu'il écrivit nous permet de mesurer la difficulté qu'il eut à enquêter dans une ville convaincue d'avoir tué des coupables et adorant désormais, en la personne de Simon, un bienheureux. La scène judiciaire se déplaça alors à Rome. Par une bulle de 1478, le pape ferma le ban en acceptant le procès mené par Hinderbach mais en exhortant en substance les autorités à ne pas mener d'autres procès comparables et à continuer de tolérer les Juifs.

Voilà pour le sommet de l'Église. Toute différente est l'attitude d'autres hommes d'Église, tels les frères mendiants. Le fameux prédicateur franciscain Bernardin de Feltre venait de parler violemment contre les Juifs, à Trente même. Il se déplaçait pour encourager les hommes et les femmes à mener une vie plus chrétienne. Il incitait les pouvoirs à éloigner les Juifs, prônant en particulier, contre le prêt d'argent à intérêt qu'ils pratiquaient couramment, l'instauration de monts de piété. Il est impossible de faire la pesée précise de son rôle dans l'accusation et les exécutions de 1475 ; mais impossible aussi d'assurer qu'il n'a pas exercé une influence sur la population de la ville.

Du côté des Juifs, l'affaire de Trente a accentué le sentiment d'incertitude éprouvé dans une société majoritaire désormais assez hostile, alors même que, jusqu'à cette date, leur vie en Italie avait été relativement paisible (pas d'expulsions ni de massacres, pas encore de ghettos). D'autant que de nombreux épisodes de violences contre eux, moins sanglants, sont attestés durant les années qui suivent (Pavie en 1476, Mantoue en 1478, etc., jusqu'au procès de Milan en 1488). Dans la mémoire juive, Trente reste à jamais un lieu perçu négativement. Joseph ha-Cohen, dans *La Vallée des pleurs*, composée vers 1560, propose un récit détaillé des événements. Il insiste sur l'innocence des Juifs, « abreuvés de tourments et torturés au point qu'ils firent l'aveu d'une chose dont ils n'avaient jamais eu la pensée », et sur la lourde culpabilité du prince-évêque. Il reconnaît aussi le travail du pape, dont le légat, envoyé « pour examiner l'affaire de près », « ne tarda pas à démêler que ce n'était qu'imposture et chimère ». Mais c'était trop tard, et le fait que le probable coupable du meurtre de l'enfant eût été identifié n'y changea rien.

MÉMOIRE ET HISTOIRE

Le supposé martyr de Simon s'inscrit dans la longue durée. L'enfant fut vite béatifié. Pour cela, Hinderbach mit en œuvre une propagande acharnée, faisant même composer des textes sur les miracles accomplis par la dépouille. Dans la région, des dizaines de représentations (tableaux, fresques, sculptures) furent réalisées, qui contribuèrent à

l'installation de Simon dans les consciences et à un durable enseignement de la haine antijuive.

Mais jamais l'unité de l'Église sur cette triste affaire ne fut faite : une abondante production historiographique en témoigne, où s'expriment de grands désaccords sur le meurtre rituel et notamment sur le cas de Trente. Certains textes critiques sont bien le fait de détracteurs de l'Église, comme le traité publié en 1705 par le protestant Johann Christoph Wagenseil, remettant en cause la réalité des meurtres rituels : mais la rupture se trouve aussi à l'intérieur de l'Église, dans un débat plus vaste entre intégristes et modernistes. En 1759, Lorenzo Ganganelli, le futur pape Clément XIV, exprima son scepticisme sur l'accusation de meurtre rituel perpétré par des Juifs. Des positions sceptiques que l'on retrouve bien sûr au XIX^e et au XX^e siècle.

Le tournant définitif dans l'historiographie vient cependant assez tard : en 1965, le jour même de l'adoption de *Nostra Aetate*, le concile Vatican II abolit le culte du bienheureux Simon. Après cette date, l'historiographie antisémite prônant foi aux accusations n'est plus que résiduelle et, parallèlement, on voit reculer la dimension apologétique de l'historiographie juive, qui jugeait encore nécessaire de rappeler l'innocence des Juifs.

Si l'on dispose sur cette affaire d'une bibliographie si étendue, ce n'est pas seulement en raison de l'existence de sources passionnantes. Elle nous offre un aperçu sur un moment saisissant de l'histoire des Juifs dans l'Italie de la Renaissance. Elle nous parle aussi des rapports entre différentes composantes du monde catholique du temps, de l'histoire de la dévotion ou de celle de la procédure criminelle, et même d'aspects anthropologiques complexes, comme la place centrale du sang dans la relation entre Juifs et chrétiens. Enfin, ces accusations nous permettent de toucher du doigt la part de l'irrationnel dans l'antisémitisme, prêt à croire l'incroyable. Leur présence aujourd'hui encore dans certaines parties du monde témoigne enfin de la désolante capacité de bon nombre des mythes antisémites de se recycler et de retrouver un sens.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

PO-CHIA HSIA Ronnie, *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven, Yale University Press, 1992.

Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478), éd. Anna ESPOSITO et Diego QUAGLIONI, Padoue, CEDAM, 1990-2008, 2 vol.

ROUART Marie-France, *Le Crime rituel ou le sang de l'autre*, Paris, Berg international, 1997.

Voir aussi
1215 ; 1242 ; 1516 ; 1965

Pierre SAVY

Voir l'illustration p. VII du cahier couleur

1492

L'expulsion des Juifs d'Espagne

Après la conquête de Grenade, dans l'ivresse de la victoire, les souverains espagnols se rallient au programme de l'Inquisition et décrètent l'expulsion des Juifs.

LES CAUSES, LES CIRCONSTANCES

Entre 1391 et 1415 environ, une grande partie des Juifs des deux royaumes de Castille et d'Aragon ont été convertis de force au christianisme ou, pour une petite minorité, ont rallié de leur propre initiative la religion majoritaire. Or, soutiennent les souverains de l'Espagne unifiée, Ferdinand et Isabelle, dans leur édit d'expulsion du 31 mars 1492, les Juifs aujourd'hui n'ont cessé de ramener secrètement aux croyances et aux pratiques du judaïsme les descendants des convertis d'antan : ils fractionnent la société chrétienne, créent en son sein un milieu qui judaïse sous le manteau. Nous n'avons d'autre choix, poursuivent les souverains, pour empêcher la propagation de l'hérésie, que de décréter une expulsion générale : nous avons décidé, dès 1480, de créer dans les villes des quartiers séparés où les Juifs seraient relégués, pour faire obstacle aux relations entre Juifs et chrétiens d'origine juive, et d'expulser en 1484 les Juifs d'Andalousie, qui exerçaient une influence néfaste sur les chrétiens d'ascendance juive de l'Espagne méridionale. Mais ces mesures partielles et conçues comme autant d'avertissements se sont révélées inefficaces. Une réponse proportionnée au défi posé par l'hérésie s'impose : tous les Juifs devront avoir quitté l'Espagne à la date du 1^{er} août.

Le discours que tiennent ainsi les souverains est celui de l'Inquisition : Torquemada, l'Inquisiteur général, se présente d'ailleurs dans un mandement daté du 20 mars comme celui qui a convaincu les souverains de recourir à une solution radicale (ce qu'ils feront quelques jours plus tard) et il utilise, pour décrire le prosélytisme des

Juifs auprès de ceux des chrétiens que trois ou quatre générations séparent de leur origine juive, des formulations qui se retrouvent dans l'édit royal.

Les souverains déclarent dans leur décret qu'ils étaient dès longtemps persuadés que l'expulsion générale représentait le seul « vrai remède » à l'extension de l'hérésie, mais ils ont cherché à découpler deux politiques : celle suivie envers les judaïsants, que caractérise le choix de la ligne dure avec la création du tribunal d'Inquisition, et celle pratiquée envers les Juifs, où se manifeste la volonté de combiner orientations traditionnelles, défense des Juifs contre les violences et encouragement de leur activité économique, et inflexions faisant droit aux revendications d'un antijudaïsme offensif. Les inquisiteurs se sont persuadés que l'hérésie ne peut être enrayée qu'en éradiquant la communauté juive : celle-ci éliminée, le milieu judaïsant (« marrane ») privé de soutien spirituel perdrait ses forces et disparaîtrait. Les souverains savaient que c'était là le diagnostic et la solution préconisés par le tribunal de la foi, mais ne se sont résolus à se ranger à son avis que dans les circonstances créées par l'issue victorieuse de la guerre de Grenade : il a fallu le climat euphorique qui règne au lendemain de l'entrée des troupes chrétiennes dans la ville, le 2 janvier 1492, pour que l'Inquisiteur général emporte la décision.

Une histoire contrefactuelle pourrait soutenir que si la guerre s'était prolongée, des tendances stabilisatrices auraient éventuellement fait contrepoids face à la logique éradicatrice et débouché sur le compromis d'un enfermement des Juifs dans les ghettos tel qu'il a été mis en œuvre soixante ans plus tard en Italie. Hypothèse pourtant peu plausible : si Ferdinand et Isabelle n'ont pas mené une politique d'unification religieuse dans le but de cimenter l'unité politique de l'Espagne nouvelle, les milieux décidés à mettre fin à la cohabitation des religions ont multiplié, entre 1492 et les années 1520, les initiatives provocatrices et ont réussi en fin de compte à imposer leur propre ligne.

OÙ PARTIR ?

L'édit du 31 mars n'empêchait pas les Juifs de se convertir pour échapper à l'expulsion. L'esprit convertisseur, héritage de la *Reconquista*, ne pouvait que se réveiller à la faveur de circonstances prometteuses d'abjurations massives, et les prédicateurs lancèrent leurs campagnes d'édification. Mais un grand élan de résistance parcourut le judaïsme espagnol : si l'on nous demande de nous exiler ou de nous renier, nous choisissons l'exil ! Les conversions restèrent,

avant la date butoir du mois d'août, peu nombreuses.

Quel était le nombre des Juifs frappés par l'édit d'expulsion ? Les précisions sur ce chapitre sont dangereuses. Risquons une estimation : entre cent et cent vingt mille Juifs étaient visés par la décision royale et, à l'exception des convertis *in extremis*, quittèrent l'Espagne.

Pour aller où ? La France et l'Angleterre étaient fermées aux Juifs. Une bonne partie des expulsés se rendit naturellement dans le pays le plus proche, le Portugal. Ne restaient comme autres destinations possibles que l'Afrique du Nord et l'Italie. Il fallait pouvoir subvenir aux frais du voyage par mer : souvent, les membres les plus aisés des communautés prirent en charge le coût du transport des indigents. Des contrats de transport maritime furent signés dès le mois de mai entre les représentants des communautés juives et des marchands « biscayens », castillans, catalans, mais aussi et surtout génois. Les conditions du voyage furent pourtant épouvantables. Le chancelier de la république de Gênes a assisté à l'arrivée des Juifs :

il était malheureux de voir leurs calamités. Beaucoup d'entre eux périrent de faim, et d'abord les nourrissons et les enfants en bas âge. Les mères à moitié mortes portaient dans leurs bras des enfants qui mouraient de faim, et elles mouraient en même temps qu'eux. Certains étaient affaiblis par le froid, d'autres par la misère et la soif [...]. Vous auriez dit des spectres ; ils étaient maigres, pâles, les yeux enfoncés ; vous auriez dit des morts sinon qu'ils se mouvaient, encore qu'avec peine.

Au Maroc, dans les ports de la côte atlantique, les Juifs furent l'objet de tous les sévices : les hommes étaient rançonnés ou dépouillés de tous leurs effets, les femmes violentées. En Italie, des campements de fortune furent installés, les Juifs mis en quarantaine de crainte qu'ils ne communiquent la peste. Une communauté juive espagnole s'installa certes durablement au Maroc, mais beaucoup des Juifs arrivés dans les différents pays d'Afrique du Nord vécurent dans des conditions si précaires qu'ils poursuivirent leur exode, qui devait les conduire dans l'Empire ottoman. De même, les Juifs n'avaient été en Italie accueillis favorablement qu'à Naples, Rome et Ferrare, et supportèrent tant de malheurs que, là aussi, le séjour sur la première terre d'arrivée ne fut pour beaucoup d'entre eux qu'une étape : la Turquie les attendait. Ainsi s'opérait un grand mouvement de translation de l'ouest vers l'est : les Juifs du bassin occidental de la Méditerranée se déplacèrent en masse, vers 1500-1520, vers le bassin oriental, alors qu'en parallèle, et certes sur une période bien plus longue, entre le ^{XV}e et le ^{XVI}e siècle, les Juifs d'Europe centrale partaient s'établir dans les pays slaves.

Les affres de l'exode conduisirent aussi des exilés en grand nombre à rentrer en Espagne, au prix de cette conversion qu'ils avaient au

départ refusée. Ils ne constituèrent pas une seconde vague de « nouveaux chrétiens », actifs dans la vie culturelle et politique espagnole : brisés, ils ne cherchèrent qu'à se faire oublier.

L'OPINION EUROPÉENNE FACE À L'EXPULSION

Devant les tribulations des exilés, la réaction de l'opinion, celle du moins des lettrés, qui nous ont laissé un témoignage, fut d'effroi et de compassion. Une telle persécution n'avait, de mémoire d'homme, été infligée à aucun peuple, écrivent deux chroniqueurs portugais. Machiavel plaint les exilés victimes d'« une pieuse cruauté [...]. il ne peut y avoir d'exemple plus digne de pitié ni plus rare que celui-ci ». Leo Strauss a cru saisir dans ces lignes le signe que Machiavel a vu dans l'expulsion des Juifs la démonstration de l'inhumanité d'une politique chrétienne qui vise au salut des âmes, et de la nécessité de proposer aux sociétés des idéaux moins exigeants. C'est aller trop loin que de voir la « politique moderne » naître du spectacle de 1492. La formule de Machiavel est à double entente, et lui-même, aussi bien que Pic de la Mirandole, Guichardin ou encore plus tard Castiglione font l'éloge de Ferdinand le Catholique, qu'ils admirent en lui l'instrument providentiel du châtement des Juifs ou l'artiste de la politique capable d'élever son petit royaume au rang de grande puissance européenne. Les rencontres en terre italienne avec des Espagnols qui souvent ont fui l'Inquisition et les séjours en Espagne où l'on représente aux visiteurs le danger d'une domination du pays par les hérétiques ont répandu, d'abord en Italie puis un peu partout en Europe, une première version de la « légende noire » de l'Espagne, qui représente celle-ci comme un pays mal christianisé, que seul le joug de l'Inquisition maintient dans la voie droite. Le sentiment d'horreur qui avait un temps dominé ne trouva pas de prolongement dans le sens d'un appel à la « tolérance » : l'aval intellectuel donné aux discours qui justifiaient l'action des souverains espagnols l'avait effacé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALCALÁ Angel (dir.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995.
- BAER Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain* [1959], Philadelphie/Jérusalem, The Jewish Publication Society, 1992.
- KRIEGL Maurice, « La prise d'une décision : l'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492 », *Revue historique*, t. 260, fasc. 1, 1978, p. 49-90.
- PROSPERI Adriano, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi : Granada 1492*, Rome/Bari, Laterza, 2011.

1516

Le premier ghetto : Venise la cosmopolite et le « château » des Juifs

L'année 1516 constitue un tournant radical dans l'histoire des Juifs d'Italie et d'Europe. Le 29 mars, le Sénat de la République de Venise décrète que, « pour faire face à de grands désordres et à de grandes difficultés », les Juifs des différents quartiers de la ville et ceux qui gagneront Venise dans le futur doivent résider, « tous réunis », dans les immeubles d'une place située près de l'église Saint-Jérôme.

LE DÉCRET DU SÉNAT ET LE TERME DE « GHETTO »

Le lieu que le Sénat assigna à la communauté juive (l'« *Università degli Ebrei* ») se trouvait à l'extrémité nord-est de Venise, dans le quartier de Cannaregio, où s'était trouvé auparavant le « *Geto* », c'est-à-dire l'espace où l'on *jettait* (« *gettare* », en italien) les restes de la fonderie de cuivre voisine. On ordonna de vider les maisons situées au Ghetto Nuovo. Les Juifs devaient y demeurer en payant un loyer augmenté d'un tiers par rapport à ce que les propriétaires demandaient à leurs locataires chrétiens – une majoration sur laquelle ces propriétaires ne seraient pas imposés.

Convoqués eux aussi, les propriétaires chrétiens protestèrent. Mais, en juillet, le remplacement de la population avait été effectué. En 1520, l'influent sénateur et diplomate vénitien Marco Foscarini défendait dans un docte discours la nécessité de « garder » les Juifs en ville « pour que l'on pût se servir de leurs personnes et de leur argent pour tous les besoins de cet État », afin d'éviter de reproduire l'erreur commise par les Rois Catholiques, qui les avaient chassés et contraints à fuir à Constantinople, privant ainsi l'Espagne de compétences et d'activités qui étaient passées au service du Turc.

Le mot « ghetto » est donc à l'origine un toponyme (« *il terren del Geto* » en vénitien) qui n'a rien à voir avec la ségrégation, ni avec la minorité juive. Avec l'arrivée des Juifs, dont beaucoup étaient d'origine allemande, le « g » doux du dialecte vénitien (prononcé [dʒ])

devint un « g » dur, comme en allemand. Le mot prit par la suite une acception renvoyant à une séparation physique, sociale et institutionnelle, particulièrement violente sous le nazisme, mais présente encore aujourd'hui dans de nombreux contextes politiques et géographiques. Les ghettos contemporains sont perçus comme des lieux d'insécurité et de précarité économique, caractérisés par un taux d'immigration élevé.

VENISE ET L'ACCUEIL DES ÉTRANGERS

Entre la fin du ^{xv}e et le début du ^{xvi}e siècle, la République de Venise avait mis en place une stratégie d'accueil des marchands étrangers dans les différents quartiers de la ville. Dans cette société mercantile, on entendait atteindre les objectifs d'efficacité, d'ordre public et de moralité au moyen d'instruments financiers et juridiques mais aussi, progressivement, à travers l'organisation du tissu urbain : à travers les façons d'habiter, de travailler, de vivre sa pratique religieuse, d'établir des liens commerciaux et culturels avec les autres minorités (Allemands, Grecs, Persans, Albanais, Turcs, Arméniens, Toscans, Lucquois et Juifs de toutes provenances).

La configuration urbaine du premier ghetto fut déterminante : non seulement elle permettait de surveiller le canal entourant le ghetto et de garantir une certaine sécurité aux Juifs et aux citoyens vénitiens (tout comme pour les comptoirs marchands étrangers), mais elle prévoyait aussi un usage collectif de l'espace ouvert, autour duquel habitations, magasins et entrepôts pourraient s'organiser. C'était en effet un petit quartier caractéristique de la structure urbaine de Venise. L'historien Marin Sanudo le désigna même en 1516 comme un « château », ayant sans doute à l'esprit une comparaison avec l'Arsenal et le Lazaret de Venise, tous deux ceints de murs. Des travaux d'édification d'une enceinte étaient prévus mais ils ne furent jamais effectués et au moins deux des rives furent même « démurées » dès le mois de décembre 1516. La place (la « *corte* ») du ghetto devint rapidement un modèle identitaire pour les Juifs eux-mêmes, au point qu'on la prit en exemple quand on réalisa d'autres ghettos italiens (celui de Padoue en 1603 et celui de Modène en 1633).

Sur la lagune, dès le ^{xv}e siècle, il était interdit aux Juifs d'acquérir des édifices ou des terrains. Au ^{xvi}e siècle, sans que cette interdiction fût remise en cause, les usagers pouvaient disposer librement des biens qui leur étaient destinés, du moment que le loyer dû aux propriétaires était garanti. On accepta une forme de « possession » des immeubles par les Juifs, avec pour eux la faculté implicite d'y apporter des modifications : augmenter les volumes, intervenir dans les usages fonctionnels des pièces, subdiviser les espaces intérieurs, ainsi que

donner en héritage et en donation, et même sous-louer les lieux. L'ensemble était désigné par la formule juridique juive dite du *jus hasakah*.

Les archives fiscales de la Sérénissime témoignent des premières transformations de la zone concernée. Une comparaison entre les deux relevés fiscaux effectués en 1514 et en 1521 montre un processus rapide de fragmentation interne en appartements de petites et même souvent de très petites dimensions. Même les rez-de-chaussée s'étaient transformés en petits logements.

En quelques années, le ghetto devint surpeuplé. En 1541, les magistrats chargés d'administrer le commerce vénitien (les « *Cinque Savi alla Mercanzia* ») choisirent pour agrandir le ghetto un terrain limitrophe, encore peu construit : le « Ghetto Vecchio ». On fit aussi une tentative pour séparer les communautés juives (allemande, italienne, espagnole, portugaise, constantinopolitaine), qui différaient par leurs habitudes culturelles, rituelles et alimentaires. Les Juifs parlaient des langues différentes, ils ne se comprenaient donc pas entre eux : ils constituaient à l'intérieur du ghetto un monde varié, « cosmopolite » et parfois conflictuel (semblable en cela à l'ensemble de la cité lagunaire), un monde où l'on observe aussi une certaine stratification sociale.

Pour ce qui est de la vie commune, les Juifs s'étaient organisés rapidement. Ils disposaient de lieux de travail et de points de vente de biens de première nécessité. On trouvait un four pour les azymes au Ghetto Nuovo et un autre au Ghetto Vecchio ; de nombreux magasins de légumes et de fruits, de vin, de viande, de fromage, de pâtes, de chandelles ; un barbier, un chapelier, une retoucheuse, un petit orphelinat pour les jeunes filles abandonnées, un tailleur, un libraire (sans doute avec une imprimerie et un atelier de reliure), une boutique d'alchimie, une auberge pour les Juifs étrangers, et encore un tailleur, un entrepôt de bois et un autre de faïence, sans oublier un dépôt pour les cercueils.

Les immeubles qui donnaient sur les canaux entourant le Ghetto avaient été largement remodelés par les locataires, sans modification du plan urbain : ils avaient augmenté le nombre d'étages et la surface habitable au moyen de corniches en surplomb, de balcons et de terrasses au bord de l'eau, ils avaient eu recours à la fragmentation interne des espaces et ils avaient augmenté le nombre d'ouvertures vers l'extérieur. Initiatives qui reçurent permis et autorisations mais suscitèrent aussi rappels à la loi, punitions et annulations. Le niveau de promiscuité et d'hygiène était souvent inacceptable.

En 1633, le Sénat décréta un autre agrandissement : le « Ghetto Nuovissimo ». 2 414 Juifs habitaient alors le ghetto. En 1654, après une augmentation de 50 %, ils étaient 4 873, soit 3 % de la population

de Venise.

La première synagogue fut celle de la communauté ashkénaze (1528) : la « Scuola Tedesca » (synagogue allemande), qui était au troisième étage d'un édifice de propriété chrétienne compris entre le canal et la place. Dès 1532, fut instituée à proximité la « Scuola Canton », dans un coin (un « *canton* » en vénitien) de la place, elle aussi de rite ashkénaze et elle aussi située au troisième étage d'un immeuble. La synagogue italienne, la troisième, date de 1566. Toutes trois communiquaient avec les lieux résidentiels qui les entouraient à travers des passages entre immeubles, ce qui confirme une règle présente dans la littérature biblique et talmudique selon laquelle les lieux de dévotion doivent s'élever au-dessus de la ville – l'idée est que, pour y entrer, on doit « monter ». Surtout, ces espaces se plaçaient dans la catégorie immobilière des « extensions et améliorations » effectuées par des Juifs et, pour cette raison, ils étaient soumis à un contrôle plus direct de la part de la collectivité. Le désir de se protéger de conflits qui pourraient survenir, le sentiment psychologique de possession et le sens pratique sont donc des facteurs décisifs dans la localisation à des étages élevés. À la fin du XVI^e siècle, apparurent deux synagogues de rite séfarade. Elles se faisaient face, sur la petite place du Ghetto Vecchio. À la différence des premières, elles définissaient leur fonction sacrée par leur caractère architectural, sinon proprement monumental, en se présentant comme des édifices autonomes. Elles témoignent de ce qu'existaient désormais des contacts entre culture artistique vénitienne et culture juive, et révèlent ainsi un rapport nouveau entre commande et architecte à l'intérieur même de l'espace clos du ghetto.

LES AUTRES GHETTOS

D'autres ghettos furent institués en Italie après celui de Venise. En 1555, la bulle pontificale *Cum nimis absurdum* promulguée par Paul IV stipulait que les Juifs de Rome devaient habiter dans un espace clos, séparés des chrétiens, qu'ils devaient vendre leurs propriétés immobilières et porter un signe distinctif. Dans l'État de l'Église, les Juifs ne purent demeurer qu'à Avignon et dans le port d'Ancône. D'autres ghettos furent créés dans les différents États italiens. Entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, les ingérences de l'Église dans les limitations des droits des Juifs ont affecté les politiques de la plupart des États italiens. En 1571, à Florence et à Sienne, le duc Cosme I^{er} imposa aux Juifs de résider dans un quartier déterminé : il agissait sous la pression du pape Pie V et obtint en échange le titre de grand-duc. Dans les villes dominées par la République de Venise, la décision fut prise une trentaine d'années plus tard : en 1600 à Vérone,

en 1603 à Padoue, en 1627 à Rovigo. À Ferrare, où les Juifs avaient bénéficié de la protection des ducs d'Este, l'institution de la « clôture » fut décrétée en 1627, alors que la ville faisait désormais partie de l'État de l'Église. À Modène, la décision date de 1638. Partout, à la différence de Venise, le quartier juif se trouvait là où les Juifs habitaient déjà depuis l'époque médiévale, c'est-à-dire dans des zones centrales et au contact des lieux de marché.

Les portes des ghettos furent détruites (ou brûlées en place publique lors de cérémonies festives) à l'arrivée de Napoléon, au début du XIX^e siècle (le ghetto de Rome ne fut cependant aboli que brièvement ; sa fin définitive remonte à 1870) : une saison nouvelle commençait, où les Juifs d'Italie avaient accès aux charges publiques, à tous les métiers et à la propriété des maisons et des terrains.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CALABI Donatella, *Ghetto de Venise : 500 ans*, Paris, Liana Levi, 2016.

CALABI Donatella (dir.), *Venice, the Jews and Europe : 1516-2016*, Venise, Marsilio, 2016.

CALIMANI Riccardo, *Histoire du ghetto de Venise*, Paris, Tallandier, 2007 [1985].

Voir aussi
1593 ; 1682

Donatella CALABI
(traduit de l'italien par Pierre Savy)

Voir l'illustration p. VIII du cahier couleur

1593

Le grand-duc de Toscane accueille les Juifs dans le port de Livourne

Le 10 juin 1593, le grand-duc de Toscane Ferdinand I^{er} octroie un privilège en faveur de l'installation des Juifs et des nouveaux chrétiens dans les villes de Pise et Livourne. En l'espace de quelques années, le port toscan abrite une communauté séfarade florissante.

LA LIVORNINA

Le texte du privilège est écrit d'une belle plume, sur parchemin, enregistré dans le volumineux *Liber Privilegiorum* des souverains toscans qui lui donne valeur de loi. Daté du 10 juin 1593, il comprend quarante-quatre chapitres par lesquels le grand-duc Ferdinand I^{er} de Médicis invite officiellement les marchands étrangers à s'installer avec leurs familles dans la ville de Pise et dans le port de Livourne. Si, dans ses premières lignes, la loi s'adresse aux « marchands de n'importe quelle nation, Levantins, Ponantins, Espagnols, Portugais, Grecs, Allemands et Italiens, Juifs, Turcs, Maures, Arméniens, Persans et autres », le contenu des chapitres ne laisse pas de doute sur les véritables destinataires du texte, à savoir les Juifs séfarades et les nouveaux chrétiens, ces descendants de Juifs obligés de se convertir au catholicisme en Espagne et au Portugal à partir de la fin du XV^e siècle.

Le privilège accorde en effet, pour une durée de vingt-cinq ans, l'annulation des dettes (jusqu'à cinq cents écus) et de certaines condamnations dans d'autres pays (y compris l'apostasie) ; des facilités de crédit et d'importantes exemptions fiscales (notamment de

Portrait gravé de Maggino di Gabriello, dans *Dialoghi di m. Magino Gabrielli Hebreo, sopra l'vile sue inventioni circa la seta...*, Rome, Heredi di G. Gigliotti, 1588, frontispice



Ce portrait du Juif vénitien Maggino di Gabriello, artisan des lois *Livornine* et « consul » de la communauté juive de Pise, illustre le frontispice d'un traité sur les soies publié à Rome en 1588 avec de nombreuses gravures. En même temps que l'inventeur cherchait à promouvoir ses inventions au moyen d'imprimés publicitaires, il défendait à la cour de Toscane l'accueil de ses coreligionnaires juifs.

gabelles) ; le libre transfert des livres écrits en caractères hébraïques (d'ordinaire surveillés de près par l'Inquisition) ; le respect des jours fériés juifs ; un crédit pour faciliter l'installation et les initiatives commerciales ; l'absence des baptêmes forcés, la possibilité de construire une synagogue et celle d'établir un cimetière juif. À la différence des Juifs de Florence, de Rome ou de Venise, ceux de Pise et de Livourne ne sont pas contraints de vivre dans un ghetto ni de porter un signe distinctif. La « nation juive » jouit également d'une ample autonomie juridictionnelle : les *massari*, les chefs laïcs élus de la communauté (appelés ailleurs *parnassim* ou *senhores do mahamad*), sont seuls compétents pour instruire les procès entre Juifs conformément au droit juif (*halakhah*) ; ils ont le pouvoir de coopter les membres de la nation, mais aussi celui de les exclure et de les faire condamner. Lorsqu'une affaire oppose un Juif à un chrétien, ou bien des Juifs non satisfaits par le jugement des *massari*, l'État toscan promet l'administration d'une justice impartiale.

Constamment prorogé tout au long de l'époque moderne, plus connu aujourd'hui sous le nom de *Livornina*, le privilège garantit de manière inédite, dans l'Italie de la Réforme catholique, liberté de conscience, autonomie communautaire et exemptions fiscales. La politique de tolérance des Médicis est ainsi étroitement associée au développement du « port franc » de Livourne, devenu l'un des principaux refuges de la diaspora séfarade en Europe.

MAGGINO DI GABRIELLO ET LES PRIVILÈGES DES JUIFS EN TOSCANE

Avec la *Livornina*, le grand-duc Ferdinand I^{er} cherche à développer le commerce maritime toscan depuis Pise, place marchande, et Livourne, pensée à l'origine comme son appendice portuaire. Depuis les années 1570, en effet, la petite escale fait l'objet de grands travaux qui l'ont peu à peu transformée en une ville nouvelle et bien fortifiée, dotée d'infrastructures modernes. Une série de mesures fiscales favorables et de privilèges économiques antérieurs à la loi de 1593 sont ainsi promulgués pour peupler le port toscan, en tentant d'y

attirer des artisans, des marins ou des portefaix étrangers. À partir des années 1590, ces privilèges sont étendus aux marchands juifs et nouveaux chrétiens, dans le sillage de ceux qu'avait déjà pu octroyer Cosme I^{er} de Médicis durant les années 1540 et 1550, avant un revirement politique et diplomatique qui avait conduit à l'enfermement des Juifs de Florence et de Sienne dans des ghettos (1570-1573). Si, à la fin du XVI^e siècle, plusieurs États italiens tentent d'attirer des marchands juifs (par exemple à Nice, à Venise ou Ancône), la *Livornina* sort du lot car elle accorde des droits et des libertés sans précédent dans un pays catholique et va jusqu'à protéger des menaces de l'Inquisition les convertis qui voudraient ouvertement retourner au judaïsme.

Les chapitres du privilège avaient été préparés avec l'aide d'un entrepreneur juif originaire de Venise, Maggino di Gabriello. Ce dernier avait déjà obtenu à Rome la protection du pape Sixte V pour ses inventions en matière de verre et de soierie. Il gagne Florence à la fin des années 1580 et y obtient des privilèges pour développer ses propres fabriques en Toscane. Surtout, il promet auprès du grand-duc les bénéfices économiques que ses États pourraient tirer d'une politique d'accueil favorable aux Juifs séfarades. Maggino est ainsi représentatif de ces marchands juifs qui, à l'instar de Vitale Sacerdote à Turin ou de Daniel Rodriga à Venise (ou de Simone Luzzatto plus tard), jouent un rôle fondamental d'intermédiaires en faveur de la réintégration des Juifs en Italie au XVI^e siècle. En juillet 1591, un premier texte est ainsi promulgué qui invite collectivement les marchands juifs levantins et « nouveaux chrétiens » à s'établir à Pise et Livourne. Maggino y est décrit comme le « consul » de l'*universitas* des Juifs – ce qui rapproche formellement le privilège du grand-duc des Capitulations que le sultan ottoman accorde aux « nations » étrangères.

Les privilèges de 1593 confirment et amplifient ceux de 1591 – si bien qu'on parle volontiers, au pluriel, de lois *Livornine* pour qualifier le socle de textes invitant les Juifs à gagner la Toscane. Ils établissent, au détriment du « consul » Maggino, un gouvernement collectif de la communauté administrée par le groupe des *massari*. La *Livornina* est diffusée avec précaution, sous forme manuscrite, pour ne pas froisser le roi d'Espagne ni le pape. Elle est envoyée au sultan ottoman ainsi qu'à la reine d'Angleterre et inspire d'autres édits promulgués au cours de l'époque moderne, avec plus ou moins de réussite, pour attirer les négociants juifs dans les ports de Gênes, Nice, Messine, Naples ou Trieste.

Les privilèges de 1593 sont un succès : des familles de marchands, d'artisans et d'entrepreneurs juifs, venus de la péninsule Ibérique, de l'Empire ottoman ou d'autres villes et ports italiens, immigrent à Pise et, de plus en plus, à Livourne. La ville nouvelle, qui connaît une croissance démographique constante aux XVII^e et XVIII^e siècles, compte ainsi 10 à 15 % d'habitants juifs tout au long de l'époque moderne : ils sont 150 environ au début du XVII^e, 2 500 un siècle plus tard et près de 4 500 à la veille de la Révolution française. La « nation juive » a par ailleurs ceci de particulier qu'elle est considérée, à partir de 1614, comme « nation sujette » ; autrement dit, les Juifs sont des sujets protégés des grands-ducs, à l'intérieur du grand-duché comme à l'étranger. Dès le milieu du XVII^e siècle, Livourne abrite la plus grande communauté séfarade d'Europe occidentale après Amsterdam. Les Juifs y habitent et possèdent parfois des maisons dans les rues qui jouxtent la belle synagogue, construite au cours des premières décennies du XVII^e siècle, sise au sud de la cathédrale de la ville et qui fait l'admiration des voyageurs. Ils parlent et écrivent majoritairement le portugais et, dans une moindre mesure, l'espagnol. En 1645, l'installation d'une imprimerie en caractères hébraïques place Livourne au cœur des échanges intellectuels du monde juif.

La « nation juive » de Livourne n'en est pas moins traversée par de fréquents conflits. Les juifs italiens et ashkénazes sont tenus dans une position subalterne, malgré les privilèges qui leur sont adressés en 1595 – de nouveau avec l'entremise de Maggino di Gabriello. Au cours du XVIII^e siècle, certains Juifs italiens et nord-africains commencent cependant à nouer des alliances commerciales et matrimoniales avec des familles séfarades. Les marchands juifs commercent avec le Levant ottoman (Salonique, Alexandrie, Alep, Smyrne, Istanbul), avec Venise et Ancône, avec l'Europe du Nord (Amsterdam, Londres et Hambourg) et avec l'Afrique du Nord (Maroc, Alger, Tunis et Tripoli). Certaines firmes juives de Livourne continuent d'entretenir des liens étroits avec la péninsule Ibérique, depuis laquelle ils participent au commerce avec l'océan Indien et l'Amérique du Sud. Les Juifs livournais occupent également des places importantes en Afrique du Nord, où ceux que l'on désigne par le terme de *Grāna* (qui signifie Livournais en arabe) se spécialisent dans le commerce d'import-export et le crédit. Certaines familles juives comme les Cordovero, les Crespino, les Solema, les Franco, les Ergas, les Attias ou les Medina sont ainsi parmi les plus riches du port toscan, intégrées à des réseaux marchands à large rayon. Cette élite ne doit pas faire oublier les commerçants et artisans de moindre envergure, de même que les Juifs pauvres ou indigents dont témoignent les caisses de charité mises en place dès la fin du XVI^e siècle par la communauté.

Les habitants catholiques de Livourne manifestent parfois une

franche hostilité à l'égard des Juifs : c'est le cas par exemple en 1630, lorsque plusieurs marchands chrétiens envoient – en vain – une supplique au grand-duc pour qu'il fasse édifier un ghetto à Pise et Livourne et qu'il oblige les Juifs à arborer un signe distinctif comme cela se pratique couramment ailleurs en Italie. Bien plus tard, le 31 mai 1790, à l'occasion des fêtes célébrées en l'honneur de sainte Julie, sainte patronne de Livourne, des émeutiers catholiques s'en prennent violemment aux Juifs, dégradant la synagogue, les immeubles et les boutiques de leur quartier. Malgré ces accès d'intolérance, l'expérience sociale et politique des Juifs de Livourne n'en demeure pas moins un modèle original de coexistence, antérieur et alternatif à celui de l'émancipation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BREGOLI Francesca, *Mediterranean Enlightenment : Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth Century Reform*, Stanford, Stanford University Press, 2014.

FILIPPINI Jean-Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1998, 3 vol.

FRATTARELLI FISCHER Lucia, *Vivere fuori dal ghetto : ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Turin, S. Zamorani, 2008.

TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Florence, L. S. Olschki, 1990.

TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants : réseaux marchands, diaspora sépharade et commerce lointain de la Méditerranée à l'océan Indien, XVIII^e siècle* [2009], Paris, Seuil, 2016.

Voir aussi
1516 ; 1682

Guillaume CALAFAT

1602

Les poèmes spirituels de Debora Corcos Ascarelli, première publication d'une femme juive

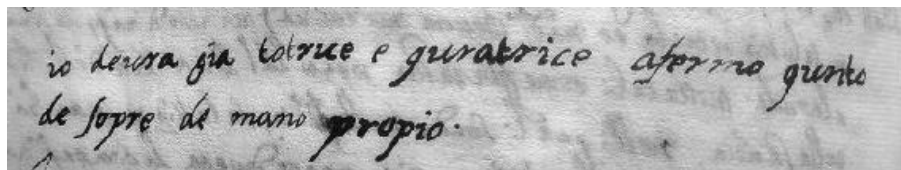
En 1602, à Venise, fut publié un petit livre de poèmes spirituels sous le nom de Debora Ascarelli, une Juive de Rome. Confrontée à l'enlèvement de ses enfants « offerts au baptême », la subtile poétesse fut aussi une femme courageuse.

LE LIVRE

Debora Corcos Ascarelli est la première femme juive dont les écrits aient été imprimés. De nombreux travaux lui ont été consacrés, du côté tant de l'histoire des Juifs d'Italie que de celle des femmes en littérature. Ils se fondent sur un opuscule de 30 folios préparé par le rabbin romain David Della Rocca et imprimé en 1602 à Venise par Daniel Zanetti. Relié avec quatre ouvrages du XVI^e siècle dans un volume in-12°, il est conservé à la bibliothèque Angelica de Rome.

La page de garde annonce des traductions italiennes de textes liturgiques hébraïques « mis en langue vulgaire par Madame Devora Ascarelli, juive ». Ce recueil s'ouvre sur une dédicace de David Della Rocca à « Madame Debora Ascarelli ». La pièce principale est issue du *Me'on ha-shoalim* (*La Demeure des suppliants*), une prière pénitentielle destinée au jour de Kippour, composée par le rabbin Moïse ben Isaac da Rieti au XV^e siècle. Les autres textes ont aussi une tonalité pénitentielle marquée : la *Tokhaḥah* (*Admonition*) inspirée des Psaumes 103 et 104, de Baḥya Ibn Paqudah et le *Vidduy ha-gadol* (*Grande confession*) de Rabbénou Nissim (deux textes du XI^e siècle), ainsi que le *Seder ha-'avodah* (*Rituel du service*) de Kippour, un texte

**Archivio di Stato di Roma, Trenta Notai Capitolini,
ufficio 30 (Romauli), b. 47, f. 606v : signature de Debora Ascarelli**

A photograph of a handwritten document in Italian. The text is written in a cursive script on aged, slightly textured paper. The ink is dark, possibly black or dark brown. The text reads: "io Debora già totrice e guratrice afermo quanto de sopra de mano propio." The word "titrice" is written with a 't' instead of a 't', and "guratrice" is written with a 'g' instead of a 'c'. The word "afermo" is written with an 'a' instead of an 'a'. The word "proprio" is written with a 'p' instead of a 'p'.

On lit : « io Devra già totrice e guratrice afermo quanto de sopra de mano propio » (« Moi Debora, ex-tutrice et curatrice, je signe le document ci-dessus de ma propre main »).

qui remonte aux Ve-VI^e siècles. Suit un sonnet composé par Della Rocca en hommage à l'autrice, commençant par le vers « Ape ingeniosa voli » (Vole, ingénieuse abeille), avec un jeu de mots sur son prénom hébraïque qui signifie abeille. Le sonnet de Debora « Quanto e in mè di Celeste » (« Ce qu'il y a de céleste en moi »), en réponse au précédent, et un second sonnet intitulé « Sopra il ritratto di Susana » (« Sur le portrait de Suzanne ») sont ses deux compositions les plus personnelles.

POÉSIE SPIRITUELLE ET PIÉTÉ FÉMININE

Ces textes ne sont probablement qu'une partie de ceux de Debora Corcos Ascarelli. Ils montrent qu'elle était pleinement insérée dans la culture de son temps, tant pour les formes littéraires que pour les thèmes traités. Dans les diverses langues européennes se multipliaient alors les traductions ou la transposition des textes classiques. La poésie spirituelle, genre en plein essor à cette époque, se nourrissait d'un sens très vif de la fragilité humaine face au péché, et de la crainte du jugement divin. Les élites intellectuelles juives d'Italie participaient à ce courant. Ainsi plusieurs auteurs traduisirent des textes religieux de l'hébreu en italien ; on peut voir dans cette production l'expression d'une spiritualité très intériorisée mais aussi le jeu de l'émulation littéraire, ainsi qu'un travail pédagogique à destination des femmes et des jeunes gens. Le sonnet de Debora sur le portrait de Suzanne exprime une préoccupation plus spécifiquement tournée vers la condition des femmes. Inspiré de l'épisode biblique de Suzanne, femme de Joachim, accusée par deux vieillards et innocentée par le jeune Daniel (l'histoire vient du chapitre 13 du livre biblique de Daniel, un chapitre qui n'est pas inclus dans le canon juif), le poème prend la défense de « la chaste Suzanne » qui « n'a nulle pensée qui soit contre le Seigneur ». En insistant sur la chasteté de l'héroïne, Debora prend le contrepied des représentations picturales contemporaines où la nudité de Suzanne, contemplée par deux vieillards lascifs, se chargeait d'érotisme. À travers ses œuvres et sous le dehors modeste de la traduction, Debora apparaît comme une

femme d'une grande culture, capable de restituer des textes hébraïques dans un italien raffiné et élégant. Le second trait de sa personnalité est sans doute une profonde piété, ancrée dans la tradition juive. Sa production littéraire doit être replacée dans son contexte historique, très rude pour les Juifs de Rome au temps de la Réforme catholique, et dans une histoire familiale particulièrement dramatique.

JUIFS, CHRÉTIENS ET CONVERTIS À ROME

La communauté juive de Rome, qui comptait environ 3 500 individus à la fin du XVI^e siècle, dépendait exclusivement du pape. Les Juifs y étaient soumis à de multiples restrictions qui furent mises en place successivement. Dès 1555, ils durent résider dans un quartier exigu et insalubre sur la rive gauche du Tibre, le « sérail des Juifs » ou ghetto, et porter un signe distinctif. La possession de biens immobiliers leur était interdite. Leur présence dans l'État ecclésiastique fut réduite à Rome, Ancône et Avignon (1569 et à nouveau en 1593). La destruction des exemplaires du Talmud (1553), l'obligation d'assister à des sermons hebdomadaires où leur était prêchée la foi catholique (1584) ainsi que diverses mesures de facilitation des conversions témoignent du prosélytisme des papes. Les conversions de Juifs, patronnées par les papes et les cardinaux, devaient montrer le dynamisme de l'Église (confrontée par ailleurs aux critiques des protestants) et la capacité de ses élites à promouvoir la foi catholique. Réprouvés pour leur obstination à refuser l'Évangile, les Juifs étaient cependant considérés comme utiles à la société majoritaire. Elle leur abandonnait le commerce d'objets usagés et le prêt sur gage, pour lequel la papauté délivrait un permis à 55 banquiers dont la plupart étaient originaires d'Espagne.

Debora Corcos Ascarelli vécut dans le milieu qui constituait l'élite économique et intellectuelle de la communauté romaine, où les mêmes hommes pouvaient cumuler les fonctions de prêteur et de rabbin, tels son grand-père et son père, Salvatore et Salomone Corcos (1530-1609), ou encore ses deux maris successifs, Isaac Goioso, épousé au cours des années 1570 et mort en 1591, puis Joseph Ascarelli, épousé en 1593. Elle reçut une formation intellectuelle solide, en contact notamment avec Lazzaro Da Viterbo, un médecin et banquier nourri de culture humaniste qui, vers 1580, lui dédia sa propre traduction du *Me'on ha-shoalim*.

Un premier tournant de sa vie fut la conversion au catholicisme de son frère Lazzaro (1581) puis de son père Salomone Corcos (1582), baptisés sous le patronage de Grégoire XIII né Ugo Boncompagni. Ils reçurent le patronyme et les prénoms du pape, devenant

respectivement Gregorio et Ugo Boncompagni, puis furent élevés au rang de chevaliers romains et reçurent de nombreux privilèges. Leur mentor spirituel était Filippo Neri, le fondateur de la congrégation de l'Oratoire installée à Santa Maria in Vallicella, dans le quartier des banques. Le baptême, libérant ces « convertis trophées » des discriminations pesant sur les Juifs, leur ouvrait des horizons sociaux et financiers prometteurs. Ugo Boncompagni s'établit dans un palais près de la Vallicella. Désireux de fonder une dynastie dans la noblesse romaine, il entreprit de rassembler ses proches auprès de lui, tirant du ghetto en 1592 quatre jeunes fils de son frère Jacob qui venait de mourir, puis la veuve de celui-ci ainsi que d'autres neveux et nièces. Vers 1600, une vingtaine de membres de la famille avait sauté le pas. Certains firent de belles carrières : ainsi Abram, rejeton des familles Corcos et Da Viterbo, devint, sous le nom de Paolo Zacchia (1584-1659), le pionnier de la médecine légale.

ENLÈVEMENTS D'ENFANTS

Le second tournant de la vie de Debora survint peu après la publication de ses œuvres. Si David Della Rocca fit imprimer les textes de son amie sous le nom d'Ascarelli, c'est probablement en raison des relations compliquées d'Ugo Boncompagni avec sa fille Debora et Joseph Ascarelli, qui ne le rejoignaient pas dans la conversion. Ce choix a empêché l'identification de la poétesse jusqu'à de récentes découvertes d'archives.

Du premier mariage de Debora, étaient nés deux fils et quatre filles. Veuve, elle organisa aussitôt son union avec Joseph Ascarelli : trois enfants en naquirent, dont le dernier en 1601. Mais le mariage ne protégeait pas des pressions. Ricca Goioso, l'aînée des filles de Debora, avait épousé Salvatore, un fils de Jacob Corcos : tous deux se convertirent après que leurs enfants eurent été « offerts au baptême » par Ugo Boncompagni. Le 20 novembre 1604, les sbires du vicariat (dont dépendaient les Juifs et les néophytes) vinrent enlever les quatre plus jeunes enfants de Debora, qui furent conduits chez les Boncompagni. Debora et Joseph mobilisèrent des avocats, mais les suppliques adressées au pape restèrent sans effet : les enfants furent baptisés à la Vallicella. Debora et Joseph moururent vers 1609-1612, dans la pauvreté.

La question « Est-il permis d'enlever les enfants des Juifs pour les convertir sans le consentement de leurs parents ? » agitait les théologiens depuis le XIII^e siècle, avec des réponses contrastées et des périodes de prosélytisme plus intense. Elle restait d'actualité à l'époque de la Réforme catholique, concernant aussi les protestants et

les morisques. Le magistère de l'Église n'évolua que lentement alors que, de plus en plus, l'opinion publique défendait le droit des parents juifs à transmettre leur foi à leurs enfants. L'affaire Finaly, en 1945, en est un écho contemporain.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASCARELLI Debora, *Me'on ha-shoalim me-he-ḥakham Rabbi Mosheh Rieti [...]. Volgarizzati dalla Mag. Madonna Devorà Ascarelli hebreà*, Venise, Zanetti, 1602.
- FORTIS Umberto, « La difesa della donna ebrea : Sara Copio Sullam et Debora Ascarelli », *Altre Modernità*, 5, 2014 (« Letteratura Ebraica “al femminile” »), p. 48-66.
- GUETTA Alessandro, « Le traduzioni liturgiche italiane cinque-seicentesche come esempi di “poesia spirituale ebraica” », *Archivio italiano per la storia della pietà*, 25, 2012, p. 11-33.
- POUTRIN Isabelle, « Nouvelles recherches sur la poétesse Debora Ascarelli. Juifs, chrétiens et convertis dans la Rome de Clément VIII », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, vol. 130, no 1, 2018, p. 245-260.

Voir aussi
1682 ; 1690

Isabelle POUTRIN

1648

Les communautés juives de Pologne à l'épreuve des révoltes cosaques

La révolte des Cosaques, la guerre polono-russe et le « Déluge » suédois ont durablement désorganisé et épuisé les communautés juives de la Confédération polono-lituanienne. Rapidement, le massacre des Juifs a suscité des interprétations messianiques qui ont bouleversé le judaïsme européen.

LE VOLCAN UKRAINIEN

Depuis le XVI^e siècle, l'Ukraine, intégrée en 1396 à la couronne de Pologne, était minée par un problème social. Les magnats polonais, qui s'étaient taillé d'immenses domaines, avaient réduit la paysannerie au servage. Au XVII^e siècle, les trois familles qui contrôlaient le pays (Koniecpolski, Potocki et Wiśniowiecki) avaient confié à des fermiers juifs la charge de faire rentrer leurs revenus. Ces fermiers détenaient les clefs des églises de rite grec, dont le prêtre ne pouvait procéder ni à un baptême, ni à un mariage sans leur autorisation. Ces vexations, imposées par les magnats, attirèrent la haine des Cosaques sur les Juifs.

Pour ces raisons, des paysans cherchèrent refuge au-delà du Dniepr et y formèrent le groupe des Cosaques – dits zaporogues – à qui les rois de Pologne laissèrent, au XVI^e siècle, une grande autonomie afin qu'ils protègent la Confédération polono-lituanienne des incursions tatares. Mais, au XVII^e siècle, pensant pouvoir se dispenser de leurs services, les Polonais tentèrent de les soumettre et de diminuer leurs privilèges fiscaux. Le climat devint explosif : des révoltes de Cosaques, soutenues par des paysans orthodoxes, éclatèrent en 1630, 1637 et 1639 ; elles échouèrent et furent réprimées.

Bogdan Chmielnicki (1595-1657) était un petit noble polonais, élevé chez les jésuites et ayant servi dans l'armée polonaise. À la mort du magnat Stanisław Koniecpolski, le fils de ce dernier revendiqua le domaine dont jouissait Chmielnicki et, en 1647, l'en fit expulser par

l'intendant juif. Chmielnicki, ne trouvant aucun soutien de la part des autorités polonaises, en chercha chez les Cosaques, dont il consulta les chefs, ce qui lui valut d'être arrêté. Koniecpolski ordonna son exécution mais, libéré par son colonel, Chmielnicki rejoignit les Zaporogues, se fit élire *hetman* des Cosaques, réorganisa leur armée et installa des organes étatiques.

LE MARTYRE DES JUIFS

Allié au *khan* des Tatars, Chmielnicki, profitant de l'anarchie de l'interrègne – Władysław IV mourut le 20 mai 1648 –, déclencha le plus important des soulèvements contre les magnats, les nobles polonais et les Juifs.

On connaît la progression des massacres grâce au *Fond de l'abîme* publié en 1652 à Venise par Nathan Nata Hannover. Or on ne peut considérer ce texte comme une source d'informations objectives, car Hannover a écrit une lamentation biblique organisée autour du thème de la persécution touchant aussi bien les Polonais que les Juifs. La main de Dieu aurait transformé Chmielnicki en persécuteur alors que rien ne l'y prédisposait. Hannover voulait expliquer ainsi pourquoi les Juifs acceptaient le martyre en « sanctifiant le Nom », c'est-à-dire en résistant à l'exigence de la conversion. L'histoire du peuple juif étant une éternelle répétition de celle des anciens Hébreux, cet auteur voulait montrer que ce peuple savait se soumettre à la justice divine. L'année 1648 étant annoncée, selon certaines interprétations du Zohar, comme celle de la venue du messie, Hannover voulait faire comprendre que les Juifs d'Ukraine étaient dignes de le recevoir. À cette fin, les chiffres de victimes qu'il produit ne sont que des reprises d'exemples bibliques. Aujourd'hui, les historiens considèrent que le nombre des morts en Ukraine, en 1648-1649, ne dépasse pas 18 000 à 20 000, sur une population estimée à 40 000 habitants. Une grave crise de la démographie juive s'ensuivit car, aux personnes victimes de mort violente, s'ajoutaient les victimes d'épidémies, les 3 000 personnes emmenées en captivité en Turquie, les 8 000 qui avaient réussi à s'enfuir et ne revinrent que très progressivement et enfin le millier de convertis à l'orthodoxie.

Au début du soulèvement, les communautés situées à l'est du Dniepr furent détruites. Les Juifs qui n'avaient pas pu s'échapper ou rejoindre l'armée de Jarema Wiśniowiecki lors de sa retraite à l'ouest furent massacrés ou capturés par les Tatars et vendus comme esclaves. Les réfugiés ne pouvaient pas rentrer chez eux. Pendant l'été, les persécutions s'étendirent à la rive ouest du Dniepr et, à la mi-juin, il n'y avait plus de Juifs dans les villages et les villes ouvertes. La majorité de ceux qui n'avaient pas été assassinés en fuyant se

rassemblèrent dans des villes fortifiées occupées par des garnisons polonaises. Cependant, même celles-ci s'avéraient incapables de soutenir le siège des hordes paysannes.

La violence était terrible. Ainsi, à Nemirów, en mai 1648, selon le rabbin Shabbataï b. Meïr ha-Kohen, auteur de la *Megillah 'Afah*, les Cosaques « sont arrivés [...] comme s'ils étaient venus avec les Polonais afin qu'on ouvrît les portes de la forteresse [...]. Et ils ont massacré environ 6 000 personnes dans la ville [...] et ils ont noyé plusieurs centaines de personnes et tué par toutes sortes de tourments cruels. Dans la synagogue, devant l'Arche sainte, ils [ont massacré les Juifs] avec des couteaux de bouchers [...], après quoi ils ont détruit la synagogue et ont enlevé tous les livres de la Torah [...]. Ils les ont déchirés et les ont disposés pour que les hommes et les animaux puissent les piétiner [...], ils en ont aussi fabriqué des sandales et plusieurs autres vêtements ». Le souvenir fut tel que, en 1650, le Conseil des Quatre Pays « a pris sur lui et ses enfants après lui de jeûner dans les Quatre Pays, chaque année, le 20^e jour du mois de *Sivan*, jour du début de la catastrophe de Nemirów ». À la fin du mois de juin, tous les Juifs des villes limitrophes de l'actuelle Biélorussie furent massacrés. Seuls ceux des environs de Brest-Litovsk réussirent à s'échapper. À Lwów, la communauté dut remettre tous ses biens aux Cosaques pour prix de sa rançon. De là, Chmielnicki se dirigea avec ses troupes vers Zamość pour se rapprocher de Varsovie et peser sur l'élection du roi de Pologne. Après l'élection, la lutte cessa quelque temps. Chmielnicki retourna en Ukraine, où des commissaires polonais le rejoignirent pour traiter de la paix. Comme l'*hetman* exigeait qu'il n'y ait plus, en Ukraine, ni églises catholiques ni Juifs, les pourparlers furent rompus et la guerre recommença jusqu'à la paix de Zbaraz, conclue le 18 août 1649, grâce à la médiation des Tatars.

La paix signée, certains fugitifs juifs rentrèrent, là où il leur était permis de s'établir. Ceux qui s'étaient convertis par crainte de la mort furent autorisés par le roi Jean Casimir à revenir publiquement au judaïsme. Les rabbins et les chefs de communautés se réunirent à Lublin durant l'hiver 1650 et autorisèrent des centaines de femmes juives ignorant le sort de leurs maris à se remarier.

LE « DÉLUGE » (INVASIONS MOSCOVITE ET SUÉDOISE, 1654-1660) ET LES CONSÉQUENCES HORS DE POLOGNE

La paix régnait depuis un an et demi quand Chmielnicki reprit les armes et envahit de nouveau la Pologne avec les Zaporogues. Ne pouvant plus compter sur le concours des Tatars, Chmielnicki s'allia aux Russes. Par suite de leur entrée en campagne (1654-1655), les communautés juives établies dans l'ouest furent à leur tour atteintes.

Les Juifs de Wilno fuirent ou furent massacrés. En 1656, les Suédois se joignirent aux autres ennemis de la Confédération et de nouvelles régions furent envahies. Des communautés juives de Grande et de Petite-Pologne endurèrent les pires souffrances de la part des diverses armées ennemies.

À travers l'Europe, des Juifs polonais erraient. À l'ouest, beaucoup de ces fugitifs arrivèrent à Amsterdam, où ils furent vivement encouragés au retour car la communauté jugeait leur présence incompatible avec celle de l'élite qu'elle était persuadée de constituer. Au sud, en Moravie, en Bohême, en Autriche, en Hongrie et jusqu'en Italie, les communautés locales s'imposèrent de lourds sacrifices pour les secourir : ainsi, les membres aisés de la communauté de Livourne y consacrèrent le quart de leurs revenus. Les Juifs d'Allemagne et d'Autriche, ruinés par la guerre de Trente Ans, réunirent également leurs efforts pour venir en aide aux fugitifs. Il y eut aussi des conséquences sur le judaïsme car, jusque-là, la méthode polonaise d'enseignement talmudique n'avait exercé qu'une faible influence. Désormais, les Juifs polonais occupèrent des fonctions rabbiniques en Moravie, à Amsterdam, à Fürth, à Francfort-sur-le-Main, à Metz. Dans toutes ces communautés, les rabbins polonais firent prévaloir le rigorisme, le dédain pour l'étude de la Bible et l'horreur des sciences profanes.

Les catastrophes de l'année 1648 constituèrent un important ressort pour l'attente messianique. Ce fut cette année-là que Sabbataï Tsevi se proclama messie. Au début, son succès fut limité et il demeura plusieurs années à Smyrne, d'où ses prétentions lui valurent le bannissement. L'annonce, en 1665, que Sabbataï Tsevi ramènerait les dix tribus perdues d'Israël provoqua une exaltation religieuse dans des masses juives. En 1666, convoqué à Istanbul par le sultan, Sabbataï sauva sa tête en se convertissant à l'islam.

L'horreur des massacres de 1648-1649 – référence absolue de l'horreur jusqu'à la Shoah – a trouvé un écho dans la mémoire et la littérature juives ; de nombreuses lamentations liturgiques, des poèmes et des romans s'y réfèrent encore au XX^e siècle, parmi lesquels *La Fille du rabbin*, de Saul Tchernichovsky, et *La Corne du bélier*, *L'Esclave* et *Satan à Goray* d'Isaac Bashevis Singer. En même temps, pour les Ukrainiens, Chmielnicki reste le père de la Nation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ETTINGER Shmuel, « Chmielnicki (Khmelnitski), Bogdan », *Encyclopedia Judaica*, 2^e éd., 4, Jérusalem, 2007, p. 654-656.
- GRAETZ Heinrich, *Histoire des Juifs*, traduction Moïse BLOCH et Lazare WOGUE, 5 vol., Paris, A. Durlacher, 1897 [1853-1875].
- HANNOVER Nathan Nata, *Le Fond de l'abîme. Les juifs dans la tourmente des guerres*

cosaco-polonaises (1648-1650), éd. Jean-Pierre OSIER, Paris, Cerf, 1991.

Pinqas ha-medinah o pinqas wa'ad ha-qehilot ha-rashiyot be-medinat Lita, éd. Simon DOUBNOV, Berlin, Eynot, 1925.

STAMPFER Shaul, « What Actually Happened to the Jews of Ukraine in 1648 ? », *Jewish History*, vol. 17, no 2, 2003 (« Gezeirot Ta"n : Jews, Cossacks, Poles and Peasants in 1648 Ukraine »), p. 207-227.

TOLLET Daniel, *Histoire des juifs en Pologne du xvi^e siècle à nos jours*, Paris, Puf, 1992.

Voir aussi

1264 ; 1666

Daniel TOLLET

1656

La mise au ban de Spinoza : délitement communautaire ou sécularisation du judaïsme ?

*Le 6 Av 5416 (26/27 juillet 1656), les instances dirigeantes de la congrégation judéo-ibérique d'Amsterdam prononcent le *herem* qui exclut Baruch Spinoza de la communauté. Les circonstances de la rupture et la singularité du philosophe, largement discutées par l'histoire de la philosophie, ont longtemps effacé l'ampleur de la « continuité hétérodoxe » qui ronge alors les congrégations juives européennes.*

LA MISE AU BAN (HEREM)

Baruch Spinoza, né à Amsterdam en 1632 de parents venus du Portugal, a bénéficié des structures d'enseignement de la jeune congrégation judéo-ibérique amstellodamoise et a peut-être fréquenté la *yeshiva* Keter Torah (« Couronne de la Loi »), dirigée par le rabbin Saul Levi Mortera. Alors qu'à la mort de son père, en 1654, le jeune homme a repris le négoce familial avec son frère, il fait bientôt la connaissance de plusieurs « libre-penseurs », dont Juan (Daniel) de Prado, médecin marrane (crypto-judaïsant) converti au judaïsme à Hambourg, et l'ancien jésuite Francis Van den Enden, professeur de latin, aux idées réputées subversives. Sans doute Prado, rencontré vers 1655, a-t-il catalysé les doutes préexistants de Spinoza jusqu'à la mise au ban de juillet 1656. Il est à noter que la signification du *herem* diffère de l'excommunication chrétienne en ce qu'il est prononcé par les autorités dirigeantes de la communauté (et non les seules instances cultuelles) et parce qu'il implique non seulement une interdiction de remplir les devoirs religieux mais aussi, de plus en plus, une exclusion sociale du groupe. La violence des termes du *herem* de Spinoza, fréquemment soulignée par les spécialistes – la formulation ne sera ensuite employée qu'en 1718, contre les karaïtes –, semble à la mesure du danger représenté par les positions du jeune Baruch et, surtout, leur diffusion. Ces « horribles hérésies » et les « actes monstrueux » qu'on lui impute ne sont toutefois pas définis dans le texte et

interrogent depuis les philosophes et les historiens des idées et du judaïsme.

Reste que la rupture avec la communauté est pleinement assumée par Spinoza. Il rédige en espagnol une *Apologie pour justifier sa sortie de la Synagogue*, probable embryon du futur *Traité théologico-politique*, publié en 1670. Surtout, il quitte en 1660 Amsterdam pour Rijnsburg, dans la banlieue de Leyde, foyer du mouvement collégiant né en 1619, une dissidence chrétienne prônant la libre discussion et refusant toute forme ecclésiale. Son attitude le distingue nettement d'autres déviants qui, à l'image d'Uriel (Gabriel) da Costa ou de Prado, acceptent d'exprimer publiquement leur repentir ; ce dernier sera néanmoins à son tour définitivement exclu en 1658.

AMSTERDAM, LA « BABYLONE DU NORD »

Mais le *herem* imposé à Spinoza, comme du reste la violence du texte, que de nombreux historiens ont interprété comme le signe de l'intransigeance du judaïsme traditionnel, doivent être replacés dans le contexte spécifique de la congrégation judéo-ibérique d'Amsterdam, métropole de la diaspora séfarade occidentale (la *Nação*) au XVII^e siècle. Le port de l'Amstel, alors le « magasin de l'Univers » (Voltaire), « aussi Babel de joutes scientifiques, qu'Athènes de différentes langues » selon l'ancien marrane Daniel (Miguel) Levi de Barrios, accueille quantité de minorités religieuses réprimées en Europe qui bénéficient là d'une forme de « tolérance civile ». Pour les dirigeants de la jeune république, tout doit y concourir à la cohésion et à la paix sociale et, bien entendu, au développement économique. La ville devient bientôt un foyer majeur de l'imprimerie et l'on y compte plus de 250 libraires à la fin du XVII^e siècle. Les judéo-ibériques ne sont pas en reste, publiant activement des œuvres dans les différentes langues européennes qu'ils diffusent à travers le continent. Alors que Menasseh ben Israël (puis ses fils) publient quelque 70 ouvrages entre 1627 et le milieu du siècle, dont nombre de bibles pour l'Europe de l'Est, David de Castro Tartas édite le premier journal juif en espagnol, la *Gazeta de Amsterdam* (1672-1702).

Fondée en 1639 par l'union des trois petites communautés créées à partir des années 1590 par l'afflux d'immigrés, dont beaucoup d'anciens marranes, la congrégation Talmud Torah est toutefois confrontée à un double défi : se légitimer face aux congrégations plus anciennes, italiennes en particulier, et effacer le passé chrétien de nombre de ses membres, ayant simulé le catholicisme dans la péninsule Ibérique. L'impératif d'orthodoxie est d'autant plus pressant que les conditions d'installation des Juifs, formalisées au cours des premières décennies du XVII^e siècle, sont notamment inspirées par

Grotius. Celui-ci insiste sur la nécessité pour chacun d'eux de suivre scrupuleusement sa foi et d'affirmer sa croyance en un Dieu « créateur et directeur de tout » et en ce « que Moïse et les prophètes ont écrit la vérité sous inspiration divine, qu'il y aura une vie après la mort dans laquelle les bons seront récompensés et les méchants punis » (*Remonstrantie*, Amsterdam, 1615).

AUX MARGES DES COMMUNAUTÉS :
LA « CONTINUITÉ HÉTÉRODOXE »

Or la congrégation amstellodamoise, comme d'autres communautés de la diaspora, semble alors parcourue par des courants, sinon d'incrédulité, du moins d'indifférence culturelle, une « continuité hétérodoxe » que l'on ne saurait réduire à quelques « esprits forts » comme Spinoza, Prado ou Da Costa. Celui-ci, auteur de *Propostas contra a tradição* (1616) réfutées par le Vénitien Léon de Modène, se suicida à Amsterdam en 1640, peut-être du fait des humiliations subies lors du repentir public auquel il se résigna sept ans après son second *herem*, en 1633 – un premier lui ayant été infligé en 1623.

Les critiques se multiplient ainsi contre différents aspects du judaïsme traditionnel, et, au-delà, des religions en tant que telles, notamment la Loi orale et des points du dogme tels que l'immortalité de l'âme et la Providence divine. Ces voix dissonantes, désignées tantôt comme « sectaires », « athées » ou « karaïtes », se lisent, par effet de miroir, dans la vaste polémique engagée par les tenants de l'orthodoxie tels que Léon de Modène, Menasseh ben Israël, Saul Levi Mortera, Mosseh Rafael d'Aguilar, Immanuel Aboab ou Isaac (Baltasar) Orobio de Castro. Déjà, *De la resurrección de los muertos*, ouvrage de Menasseh ben Israël publié à Amsterdam en 1636 (5396), insiste sur l'immortalité de l'âme, la résurrection des morts et le jugement dernier.

Mais beaucoup d'autres, dont d'anciens marranes déçus par le judaïsme normatif, forment des marges plus silencieuses, en rapport de demi-teinte avec la synagogue. Certains, surtout parmi les plus jeunes, décident de retourner dans la Péninsule et/ou de se convertir au christianisme, tandis que d'autres apparaissent parmi les « *despachados* », les individus envoyés outre-mer par les autorités communautaires, non pour cause de pauvreté (cas de figure habituel) mais en raison de leurs mœurs discutables. D'autres encore sont sanctionnés par le *mahamad* (le conseil dirigeant de la communauté) au travers d'une hiérarchie de châtiments, qui pour offense à la Torah, qui pour insoumission.

C'est parmi eux et, au-delà, au sein du marranisme ibérique qu'une partie de l'historiographie discerne les germes d'une forme de judéité identitaire ou la préfiguration du judaïsme laïque contemporain, qui n'existe alors à l'époque ni comme réalité sociale ni comme éventualité théorique. Ainsi certains de ces « hommes du doute », comme de ceux qui restent à distance de la synagogue, seraient malgré tout foncièrement attachés à la communauté et au judaïsme sans en partager l'intégralité du dogme et des rituels. Si l'on retrouve ce genre de figures dans la plupart des groupements religieux de la période, les historiens s'accordent néanmoins pour pointer l'incidence de l'expérience marrane sur le développement de ces tendances dans la *Nação*.

Car le crypto-judaïsme, qui imprègne les congrégations créées *ex nihilo* par les migrants de la péninsule Ibérique, porte en lui cette dichotomie, cet élan du cœur qui dépasse le rite, entravé par la simulation et l'éloignement des sources de l'orthodoxie juive. Le marrane apparaît, selon la célèbre formule du spinoziste Carl Gebhardt, comme un « catholique sans foi et juif sans savoir, et pourtant juif de vouloir ». Cette « scission marrane » entre les identités publique et privée, la primauté donnée au sentiment d'appartenance, à une mémoire et une histoire collectives – alors fortement empreintes d'eschatologie –, semblent dès lors annoncer le judaïsme laïque des siècles suivants, plus ethnique et culturel que cultuel.

D'ailleurs, c'est bien cet acte volontaire d'auto-identification et la dimension ethnique de la judéité séfarade, marquée par une forme d'orgueil de lignage, que valide l'intégration des judéoconvers à la *Nação*. Ainsi, la Santa Companhia de dotar órfãs e donzelas pobres, confrérie chargée de doter les orphelines et jeunes filles pauvres, créée par la congrégation judéo-ibérique amstellodamoise en 1615, s'adresse à toutes les femmes de la Nation « résidant de Saint-Jean-de-Luz à Dantzig », incluant donc des régions où le judaïsme est officiellement proscrit. Il suffisait aux candidates de croire en « l'Unité du Dieu de l'Univers » et d'adhérer intérieurement à la Torah. La première dot, en mars 1615, revint d'ailleurs à Ester Rodrigues, résidant à Nantes, qui épousa l'année suivante à Amsterdam le rabbin Saul Levi Mortera.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

KAPLAN Yosef, *An Alternative Path to Modernity : The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Leyde, Brill, 2000.

MEINSMA Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983.

NADLER Steven M., *Spinoza, une vie*, Paris, Bayard, 2003 [1999].

RÉVAH Israël Salvator, *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry MÉCHOULAN, Pierre-François MOREAU et Carsten Lorenz WILKE, Paris, Vrin, 1995.

1666

Le messianisme juif et l'aventure de Sabbataï Tsevi

1666 est l'année de la conversion de Sabbataï Tsevi du judaïsme à l'islam. Le messie mystique et son aventure incarnent les espoirs messianiques du judaïsme prémoderne et la complexité de la relation qui se noue, dans la tradition juive, entre messianisme et dispositif normatif religieux.

MESSIE ET HALAKHAH

Pour parler de messianisme juif, il faut définir ce que l'on entend par le mot de « messie ». À l'origine, ce terme a une signification de nature rituelle : il désigne l'« oint ». Qu'elle soit appliquée à une personne ou à un objet, l'onction a la capacité de transformer le profane en sacré. Mais l'idée messianique comme espoir de rédemption et de salut est postérieure à l'utilisation biblique du terme. Elle remonte à l'époque du Second Temple. La tradition personnifiée d'un sauveur et l'attente de celui-ci se sont matérialisées à partir du 1^{er} siècle de notre ère.

La relation entre le messianisme et la *halakhah*, la loi religieuse juive, est complexe et ambiguë : d'un côté, l'utopisme messianique se présente comme l'achèvement et l'amélioration de l'appareil normatif, car il annonce l'accomplissement des préceptes liés au Temple, qui, avec l'avènement du rédempteur, sera restauré. Mais, d'un autre côté, la vision du renouveau et de la liberté messianique pose la question de ce que sera le rôle de la *halakhah* et de la Torah après l'avènement du sauveur. Or le non-respect de la loi juive était un trait essentiel de Sabbataï Tsevi (1626-1676), qui, d'abord reconnu comme un messie, a ensuite échoué dans sa mission.

SABBATAÏ TSEVI

Par sa portée et par sa diffusion, le sabbatianisme a été l'un des

phénomènes messianiques les plus marquants dans l'histoire des Juifs d'avant la modernité. Ce mouvement religieux et politique, qui se développa en Palestine durant la seconde moitié du XVII^e siècle, prit forme autour de la figure de Sabbataï Tsevi, le « messie mystique », ainsi que le qualifia Gershom Scholem dans un texte qui demeure la principale référence sur le sujet.

Né à Smyrne le 9 du mois d'Av 1626 – selon la tradition juive, le messie doit en effet naître le jour de la destruction du Temple –, il fut aussitôt reconnu par sa famille pour ses grandes qualités intellectuelles. À la différence de ses frères, il fut destiné à l'étude. C'est ainsi qu'il put se consacrer dès sa jeunesse aux mystères de la Kabbale et qu'il fit le choix d'une vie ascétique. Il commença tôt à montrer un caractère fragile, alternant des périodes de profonde dépression et de mélancolie avec des accès d'exaltation euphorique, séparés par des intervalles sans symptômes. Ces oscillations persistèrent jusqu'à sa mort.

Le rapport particulier de Tsevi avec la loi religieuse s'exprimait lors de ses moments d'exaltation, par des actions qui allaient à l'encontre de la *halakhah*. Plus tard, on désigna ces actions comme des *ma'asim zarim*, littéralement des actes étranges ou paradoxaux, une expression hébraïque qui, dans la tradition sabbatéenne, revêtait une double signification : elle se référait à des actions qui, en elles-mêmes, n'étaient prohibées ni par la loi biblique, ni par la loi rabbinique, mais qui étaient simplement bizarres ; et aussi à de véritables transgressions, graves ou non, de la norme religieuse. Le contenu de ces actions pouvait varier, mais la prédilection pour des cérémonies étranges et des innovations rituelles inattendues était une constante. Rappelons par exemple la tendance de Tsevi à prononcer librement le nom ineffable de Dieu, le tétragramme ; ou des épisodes comme la célébration d'une cérémonie de mariage avec la Torah sous le baldaquin rituel (la *huppah*) ; ou encore des expériences de lévitation et le bouleversement du calendrier liturgique avec la célébration la même semaine des trois fêtes de pèlerinage réparties dans l'année (la fête de Pâque, la fête des semaines et la fête des tentes, *Pessah*, *Shavu'ot* et *Sukot*). Avec le temps, Sabbataï en vint presque à la proclamation de l'abolition des commandements, en prononçant une bénédiction blasphématoire adressée à « Celui qui permet l'interdit ».

Revenons à son aventure messianique. Certes, depuis sa jeunesse, Sabbataï se pensait comme inscrit dans une telle perspective. Mais ce fut la rencontre avec Nathan de Gaza, à Jérusalem, qui marqua un tournant décisif en ce sens. En 1665, Nathan commença à faire connaître les premières visions messianiques qu'il avait eues de Sabbataï : « Ainsi parle le Seigneur, voici qu'arrive ton sauveur, Sabbataï Tsevi est son nom. Il crie, il pousse un hurlement contre ses

ennemis [...]. » Nathan proclama qu'il était le rédempteur, devenant ainsi du même coup le principal prophète et théologien du mouvement. Dans ces circonstances, renforcé dans sa conviction messianique, Sabbataï déclara publiquement qu'il était le messie : un prophète et un roi étaient donc apparus en Israël. Ensemble, ils appelèrent à un mouvement pénitentiel de masse, qui devait faciliter la rédemption. Le cœur de très nombreuses personnes s'enflamma. Le réveil et les attentes messianiques véhiculées par des lettres et des pamphlets composés par Nathan et son cercle dépassèrent bien vite les frontières de la Palestine pour atteindre la plupart des communautés juives de la diaspora. La propagande sabbatéenne et l'adhésion qu'elle entraîna s'étendirent à l'Europe actuelle, à l'Empire ottoman, à l'Afrique du Nord, au Yémen et même au Nouveau Monde. Les sectateurs du faux messie appartenaient à des groupes divers d'un point de vue socio-culturel : outre le réveil messianique évident dans les couches les moins cultivées de la population, on observe aussi, dans les milieux sabbatéens, la présence de rabbins et d'érudits importants du temps, un élément assurément moins attendu.

Les déclarations messianiques de Tsevi, ses actes provocateurs qui mettaient en cause les règles religieuses mêmes et l'énorme succès que le mouvement rencontrait partout conduisirent son meneur à encourir, au cours de son existence, diverses expulsions et mises à l'écart de la part de l'élite rabbinique, à devoir entreprendre de nombreux voyages, à vivre des phases d'isolement et à subir des interrogatoires et des détentions en prison. Enfin, en 1666, dénoncé par la communauté juive de Constantinople pour ses menées subversives auprès des foules, il fut contraint par le sultan Mehmed IV à faire le choix entre la mort et la conversion à l'islam : c'est ainsi que Sabbataï Tsevi devint Aziz Mehmed Effendi.

La nouvelle eut évidemment un retentissement considérable et Nathan de Gaza ne put qu'élaborer immédiatement une réponse théologique, qu'il exposa, en même temps que d'autres considérations kabbalistiques, dans le *Traité des Dragons* (*Derush ha-Taninim*), composé et diffusé dès 1666. Cette théorie, que nous ne pouvons ici présenter que de façon extrêmement réduite et simplifiée, exaltait la vision d'un messie en lutte constante contre le mal et qui avait même dû se tacher de la honte de la conversion pour s'immerger dans le royaume du mal (les *qelipot*, dans le vocabulaire kabbalistique), afin de le racheter de l'intérieur et de conduire à son terme le *Tiqqun 'Olam*, la « réparation du monde », qui devait rendre possibles le salut et la rédemption d'Israël.

Malgré les élaborations de Nathan de Gaza, à la suite de l'apostasie de Tsevi, la plupart des croyants sabbatéens abandonnèrent la foi messianique et le mouvement fut condamné par la majorité du judaïsme de l'époque et poursuivi comme une erreur hérétique dont il convenait d'effacer toute trace. Ce qui survécut du sabbatianisme était profondément divisé : se formèrent, d'une part, une faction modérée, à laquelle adhérèrent même des rabbins et selon laquelle la conversion du messie ne devait pas servir d'exemple pour les autres ; et, d'autre part, une vision radicale, caractérisée par une certaine tendance nihiliste à nier la réalité extérieure et par une sorte de mentalité marrane. Selon ce courant, qui prenait toujours davantage les apparences d'une secte, la vraie foi, en l'occurrence celle qui était placée en Sabbataï Tsevi et en son caractère messianique, ne pouvait être professée en public et devait rester cachée. C'est en ce sens qu'il faut lire la décision de certains adeptes d'imiter Tsevi dans sa conversion à l'islam : ils formèrent le groupe des *Dönme*, une secte interne à la religion musulmane, qui professait extérieurement la religion de Mahomet et restait sabbatéenne en secret. Le même phénomène se produisit dans la Pologne du XVIII^e siècle avec Jacob Frank (1726-1791), qui, convaincu d'être le successeur direct de Sabbataï Tsevi, entraîna plus de cinq cents personnes au baptême, entre 1756 et 1760. Frank soutenait en effet, tout comme Nathan de Gaza, que, pour atteindre le véritable salut, il fallait passer par la religion d'Édom, en l'occurrence par le catholicisme. Les groupes sectaires de *Dönme* en Turquie et des frankistes en Pologne, en particulier à Varsovie, ont survécu longtemps, jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARNAI Ya'akov, *Sabbatianisme : les aspects sociaux* [en hébreu], Jérusalem, Zalman Shazar Center, 2000.
IDEL Moshe, *Messianic Mystics* [1998], New Haven, Yale University Press, 2000.
MACIEJKO Pawel, *The Mixed Multitude : Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2011.
SCHOLEM Gershom, *Sabbataï Ševi. The Mystical Messiah, 1626-1676* [1957], Princeton, Princeton University Press, 1973.

Voir aussi

33 de notre ère ; 1648 ; 1814

Rachele JESURUM
(traduit de l'italien par Pierre Savy)

1682

L'abolition du prêt juif à Rome : la société des ghettos et ses réseaux

En 1682, Innocent XI retira aux banquiers juifs de Rome l'autorisation de prêter de l'argent. L'histoire complexe du crédit juif à Rome avait commencé en 1521 et elle avait perduré après la création du ghetto (1555), qui n'avait pas affecté les prêteurs. Ces familles parvinrent à se réorganiser au cours de la période suivante, en se spécialisant dans le commerce de tissus de valeur puis d'antiquités.

LE PRÊT JUIF À ROME (1521-1682)

En 1682, le pape Innocent XI (1676-1689) ordonna que l'on retirât leur licence de prêt aux banquiers juifs de Rome. Avec cette décision, il reprenait ouvertement une réflexion sur l'éventail des professions permises aux Juifs, un sujet qui n'avait pas été abordé depuis l'introduction des ghettos dans l'État de l'Église, en 1555. La délibération impliquait la suppression de 31 banques de prêt et une réorganisation générale de l'économie du ghetto : cette réorganisation impliquait directement certaines des familles juives les plus importantes de Rome et, de fait, elle concernait toute la communauté juive de la ville. Pour comprendre pourquoi, il est nécessaire de revenir en arrière, à l'année 1521 où, pour la première fois, des prêteurs juifs avaient été autorisés à opérer sur la place romaine.

Il y avait fallu la conjonction de plusieurs facteurs : l'action de Léon X (1513-1521) ; le fait que l'Italie traversait alors une période difficile ; et l'urgence de régulariser les activités d'un secteur indispensable à la vie de la ville et qui, depuis des années, soutenait l'économie locale en sous-main. En 1521, avait donc été publiée une liste de vingt banquiers juifs, en majorité « espagnols ». Ils avaient été soumis à une série d'obligations sur le taux d'intérêt et sur les modalités de récupération des gages et placés sous la juridiction du cardinal camerlingue de la Chambre apostolique. À peine trois ans plus tard, en 1524, la promulgation des *Chapitres de Daniel da Pisa* –

les premiers statuts d'une communauté juive dont on dispose – confirma le rôle central que jouaient les banquiers dans l'*Universitas Iudaeorum de Urbe* (la « Communauté des Juifs de la Ville », c'est-à-dire de Rome) : leur étaient alors confiés à la fois le contrôle des questions fiscales et le tiers des sièges de la « Congrégation des Soixante », l'organe législatif de la communauté juive, au sein duquel était prévue une répartition en blocs de vingt sièges entre « banquiers », « riches » et « médiocres ». De fait, à partir de ce moment, on confia régulièrement aux banquiers les charges politiques les plus importantes, à commencer par la sélection des trois « facteurs », les trois chefs de la communauté de la ville. Entre-temps, les choses évoluaient aussi sur le marché. Derrière les licences de prêt officielles, commencèrent à se constituer des compagnies d'affaires qui répartissaient risques et bénéfices ; il n'y avait qu'un banquier véritable mais, à côté de lui, opéraient divers associés, qui étaient liés au titulaire par des rapports familiaux et professionnels et qui, au cours des deux décennies suivantes, luttèrent pour obtenir des autorités une reconnaissance officielle de leur rôle.

En 1543, furent délivrées vingt licences supplémentaires, puis d'autres encore dans la période suivante, si bien que l'on surmonta sans difficulté la phase difficile qu'avait ouverte la création du ghetto, en 1555. Les restrictions professionnelles qui accompagnèrent la naissance des ghettos portaient sur la qualité des biens que les Juifs pouvaient revendre, elles limitaient les soins prodigués par des médecins juifs à leurs seuls coreligionnaires, mais elles ne touchaient pas le groupe des banquiers. Les seules demandes relatives au prêt concernaient des ajustements liés aux délais de récupération des gages, aux règles de calcul des intérêts et à la rédaction des registres en caractères latins exclusivement : les banquiers juifs devaient tenir leurs comptes dans une langue et des caractères compréhensibles par leurs clients et qui pouvaient facilement être utilisés en cas de litige – ils devaient donc renoncer à l'hébreu, qu'ils avaient utilisé jusque-là et essayé de continuer à utiliser pendant encore quelques années.

L'énorme diminution des possibilités professionnelles qui étaient offertes impliquait cependant une révolution dans le monde du travail juif, laquelle influa à son tour sur le recours à des instruments différents pour la construction et la consolidation des patrimoines et des carrières. Un phénomène qui toucha aussi le groupe privilégié des banquiers. Les discriminations imposées en 1555 poussèrent les familles de banquiers les plus en vue à explorer de nouvelles stratégies de diversification des investissements, concentrées sur la revente de tissus de luxe d'occasion. Du reste, le commerce de chiffons et de tissus était pratiqué à tous les niveaux de la société et il comprenait à la fois des objets d'occasion de mauvaise qualité et des biens de

grande valeur, auxquels les prêteurs avaient facilement accès : d'une part, l'aristocratie chrétienne laissait en gage de splendides soieries, de la dentelle et des velours ornés de broderies précieuses ; d'autre part, dans ce cadre législatif, ce sont surtout les Juifs qui se portaient acquéreurs de tissus lors des ventes aux enchères de gages non récupérés et, bien entendu, les prêteurs – qui disposaient de plus de liquidités – remportaient les objets les plus précieux.

BANQUIERS ET CURIE : LES *INHIBITIONES*

Le système des sociétés par actions fonctionnant autour d'une licence de prêt demeura en vigueur, en accord avec le cardinal camerlingue lui-même, qui exerçait le contrôle sur les prêteurs. Le cœur de ce dispositif était constitué par les *inhibitiones ratione foenori* (« interdictions en raison du prêt »), des interdictions d'agir légalement contre les propriétaires en raison de leur métier de prêteur. C'était là un très large privilège d'exemption : ceux qui en jouissaient voyaient la juridiction exercée sur eux réservée au camerlingue et à son tribunal. Le privilège était étendu aux associés, aux employés et aux parents du bénéficiaire. Soustraire, sous peine de mille écus d'or, les banquiers juifs à toute forme de contrôle et de jugement des entités censées exercer ces fonctions sur Rome et son territoire revenait à leur accorder une protection très forte, capable de les défendre contre des ingérences de nature très différente, depuis les ingérences liées à la fiscalité et à la justice des tribunaux locaux et périphériques jusqu'aux pouvoirs représentés par les autorités centrales de la Chambre apostolique. De plus, et ce point importe peut-être davantage encore, les titulaires du privilège avaient le droit de se prévaloir du nom et de l'autorité de l'une des plus importantes institutions de l'État dans l'exercice de leur profession – qui était, précisément, celle de prêteur, même s'ils n'étaient pas encore titulaires d'une véritable licence bancaire. Ainsi, aux côtés des banquiers agréés, d'autres sujets opéraient, souvent en partenariat avec eux et qui, grâce à ce privilège, travaillaient sur la place romaine, dans les principales foires de l'État ainsi qu'en dehors de ses frontières.

Dans le dernier quart du XVII^e siècle, le système de crédit à Rome reposait sur différents centres de pouvoir, en concurrence les uns avec les autres : le mont-de-piété, les banquiers juifs qui répondaient au camerlingue et une série de sociétés chrétiennes qui pratiquaient le même métier par le biais de lettres d'échange et souvent aussi en collaboration avec des prêteurs juifs. L'intervention du pape visait à clarifier la situation et à établir une série de règles modernes et fonctionnelles pour la gestion du crédit dans l'État de l'Église, en le soustrayant de la sphère des relations de clientélisme qui l'avaient

caractérisé jusqu'à présent. La décision de 1682 entendait établir le gouvernement absolu et centralisé du prêt dans la capitale, bien plus qu'elle ne voulait frapper et discriminer davantage les Juifs du ghetto ; et ce n'est pas un hasard si l'initiative concernait exclusivement la ville modèle de Rome et n'était pas étendue à Ancône, à son ghetto et surtout à son trafic international. Tout comme quand, en 1555, on avait voulu rendre les registres de prêts accessibles, 127 ans plus tard et dans un monde en profonde mutation, le moment était venu pour Rome de rationaliser la question sensible du commerce de l'argent. Et les Juifs, qui n'avaient pas leur mot à dire dans les grands choix de l'État, ne pouvaient que s'adapter à la nouvelle législation.

APRÈS 1682 : OBJETS ANCIENS ET PRÉCIEUX À TRAVERS LES MURS DU GHETTO

Une fois les banques des Juifs définitivement supprimées, les familles aisées furent contraintes à changer de travail. Étaient concernés les 31 familles détentrices de licences de prêt et tous les opérateurs financiers qui opéraient dans le secteur à divers titres. C'étaient les familles les plus en vue de la communauté juive, dans les rangs desquels étaient sélectionnés les chefs de la communauté (ses *fattori*) et souvent aussi les rabbins. La redéfinition professionnelle qu'avait dû traverser la société juive après 1555 fut un élément important du processus d'adaptation à la nouvelle législation. Les relations qui unissaient les élites romaines aux autres villes italiennes jouèrent un rôle elles aussi, en contribuant au renforcement du commerce à longue distance, qui s'étendait jusqu'à la France et au Proche-Orient. La spécialisation dans les tissus de valeur qui avait accompagné les principales activités depuis le siècle précédent se trouva placée au cœur de l'activité économique juive, de même que le commerce naissant d'antiquités, résultat inattendu des nouvelles modes et du fait que Paul IV avait imposé aux Juifs de ne faire commerce que d'objets utilisés (c'est-à-dire anciens). Une nouvelle série d'*inhibitiones* accompagna cette phase de réorganisation et, à partir des années 1720, le camerlingue commença à délivrer des privilèges *ratione auri et argenti* (un privilège qui était désormais lié au commerce de l'or et de l'argent) ainsi que les marchés publics pour détenir le monopole de la location des « lits de soldats ». Les premiers bénéficiaires de ces mesures furent les Juifs des Marches, suivis rapidement par ceux de Rome et de Ferrare. Et, durant ces années, chez les familles qui faisaient commerce de tissus extraordinaires et d'argenterie ancienne, ce devint une pratique courante que d'offrir les objets les plus beaux et les plus significatifs aux synagogues qu'elles

fréquentaient.

Les objets liturgiques donnés pour exalter une appartenance convaincue au judaïsme témoignaient du succès remporté dans la société chrétienne. En effet, en particulier dans le cas des textiles, ces objets constituent le résultat concret des échanges commerciaux : la réutilisation sacrée de produits commercialisés sur le marché public relie de façon inextricable l'espace et le temps des Juifs à l'espace et au temps de la ville chrétienne. Les objets en argent, achetés librement puis ciselés et estampillés par des orfèvres chrétiens selon les souhaits des clients juifs, témoignent bien de ces relations : en gravant des prières, des dédicaces et des invocations en lettres hébraïques, les artistes chrétiens se retrouvaient paradoxalement impliqués dans la ritualité juive. Après tout, l'appartenance et la foi, pour les uns et les autres, se jouaient sur d'autres plans. Elles n'ont que peu à voir avec les pratiques habituelles de la vie quotidienne et elles ne nécessitent certainement pas d'affirmations continues. La connaissance mutuelle – qui, bien entendu, n'impliquait ni l'amitié ni, moins encore, des formes de tolérance – reposait sur la certitude de savoir qui était qui : un fait qui n'exigeait pas d'explication particulière.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, Rome, Carocci, 2014.
- DI CASTRO Daniela, *Arte ebraica a Roma e nel Lazio*, Rome, Palombi, 1994.
- DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Rome, Viella, 2013 ; trad. angl. *Surviving the Ghetto. Toward a Social History of the Jewish Community in 16th-Century Rome*, Leyde, Brill, 2020.
- ESPOSITO Anna, « Credito, ebrei, Monte di Pietà a Roma tra Quattro e Cinquecento », *Roma moderna e contemporanea*, vol. 10, n° 3, 2002, p. 559-575.
- MILANO Attilio, *Il ghetto di Roma. Illustrazioni storiche*, Milan, Staderini, 1964.
- PROCACCIA Claudio, « I banchieri ebrei a Roma nella seconda metà del XVII secolo. Un'analisi quantitativa del credito su pegno », *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia*, 1, 2017, p. 71-101.
- TODESCHINI Giacomo, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Rome/Bari, Laterza, 2017.

Voir aussi
1516 ; 1602

Serena DI NEPI
(traduit de l'italien par Pierre Savy)

1690

Glückel von Hameln commence son journal

Glückel von Hameln (1646-1724) est l'auteur d'une célèbre autobiographie en yiddish. Pieuse moraliste, femme d'affaires, mère de famille soucieuse de l'avenir de ses enfants, elle illustre la vie des « Juifs de ghetto » au XVII^e siècle. Un jalon dans l'histoire des femmes juives.

UNE VIE

Glückel bas Judah Leib, plus connue sous le nom de Glückel von Hameln, est passée à la postérité grâce à son journal intime. Contemporaine de Louis XIV, Frédéric I^{er} de Prusse et Charles XII de Suède, elle a été deux fois veuve et mère de quatorze enfants, dont douze ont survécu. Destin remarquable ou banale existence ?

Glückel voit le jour à Hambourg en 1646. Port hanséatique de 60 000 habitants, la ville est un centre commercial et financier. Le père de Glückel, un riche négociant, est une figure de la communauté juive. Glückel est fiancée à l'âge de douze ans à Haïm Hameln, fils de négociant lui aussi. Le mariage a lieu dans la ville d'origine du mari, Hameln, un bourg que la jeune femme trouve « triste et déplaisant ». Au bout de quelques années, le couple part vivre à Hambourg, plus propice aux affaires. Haïm se lance dans le commerce de l'or, avant de s'établir comme marchand de pierres précieuses et de perles.

Des enfants naissent ; les affaires se portent bien ; le couple mène une vie heureuse. Le grand drame de la vie de Glückel survient en 1689 : alors qu'il se rend chez un marchand chrétien, Haïm se blesse grièvement en tombant sur une pierre. Il meurt en récitant le *Shema'Israël*. Après trente ans de mariage, Glückel reste seule avec huit enfants non encore établis. Elle doit assumer toutes les responsabilités parentales, commerciales et financières.

Après avoir éconduit divers prétendants, Glückel se remarie en 1699 (à l'âge de 53 ans) à Hirsch Lévy, un riche financier. Elle quitte Hambourg en secret, après avoir réglé ses dettes, pour rejoindre son

nouveau mari à Metz, une ville des Trois-Évêchés située en France. Bien que ce dernier jouisse d'une bonne réputation, le mariage n'est pas heureux. Glückel se prend à regretter sa décision : Dieu a décidé sa ruine « pour [la] châtier du péché de [se] reposer sur les hommes ».

En guerre avec l'empereur, Louis XIV interdit l'entrée et la sortie de l'argent lorrain. Les Juifs doivent choisir entre le royaume de France et le duché de Lorraine. Son fils ayant opté pour Lunéville, Hirsch Lévy tombe malade et meurt en 1712. De nouveau veuve, Glückel emménage chez sa fille. Elle décède en 1724.

UNE AUTOBIOGRAPHIE JUIVE

Le journal de Glückel est l'un des tout premiers écrits de la littérature yiddish. Recopié par son dernier fils, un rabbin, le manuscrit est conservé par ses descendants. Il n'est publié qu'à la fin du XIX^e siècle, sous le titre de *Mémoires de Glikl Hamel*. Glückel y raconte sa vie : éducation, mariages, responsabilités, voyages, mais aussi joies, peines, déceptions, souffrances. Le journal s'ouvre d'ailleurs sur l'évocation de ses insomnies : « La nuit, lorsque le sommeil me fuit... »

Glückel se définit avant tout par son appartenance au peuple juif. Comme elle l'écrit à plusieurs reprises, Dieu décide de tout, des récompenses comme de la mort. Elle loue l'Éternel même lorsqu'elle subit les pires malheurs, par exemple la perte de sa fille adorée, Mate, à l'âge de trois ans : « Le Seigneur l'aimait encore davantage. » Ce faisant, Glückel fait le portrait de femmes et d'hommes profondément pieux, soucieux des commandements religieux et moraux. Son premier mari, Haïm, jeûne et étudie la Torah chaque soir, même si sa journée a été harassante. Après la mort de son père, il s'abstient de partir en voyage pendant un an, pour être sûr de pouvoir réciter la prière des morts tous les jours. Quant au deuxième mari de Glückel, il est très versé dans le Talmud.

Le journal prend la forme d'un « testament éthique » nourri de leçons de morale et de sagesse : « Mes enfants bien-aimés, supportez vos épreuves avec patience, et servez le Dieu tout-puissant de tout votre cœur, que vous soyez dans le bonheur ou dans le malheur. » Le roi David et rabbi Yoḥanan offrent l'exemple de la fermeté dans les épreuves. La piété de Glückel est tout sauf morose. Au contraire, son journal est habité par une volonté de joie : la *shekhinah* (présence divine) ne peut résider dans un corps triste. Lorsqu'on se complaît dans le malheur, on abrège sa vie, car on est incapable de servir le Tout-Puissant.

Au-delà de la vie de son autrice, le journal illustre la précarité des Juifs en terre germanique. Pendant l'enfance de Glückel, sa famille a

dû quitter Hambourg et se réfugier dans la ville voisine d'Altona. Après l'invasion des Suédois, la famille retourne à Hambourg, malgré l'hostilité des théologiens luthériens. Adulte, Glückel se montre très sensible à l'atmosphère d'antijudaïsme qui pèse sur les Juifs. Telle université, des cités comme Hambourg ou Leipzig sont des endroits dangereux pour les Juifs, et Glückel est inquiète lorsque son mari se rend dans les foires. Après avoir établi ses enfants, elle songe d'ailleurs à partir en Terre sainte, afin d'y vivre « en vraie fille d'Israël ».

AFFAIRES COMMERCIALES, AFFAIRES DE FAMILLE

Comme l'explique Léon Poliakov, le journal de Glückel est un document unique sur la vie des Juifs « tudesques », qui vivent de l'artisanat ou du commerce. Les affaires s'inscrivent dans une hiérarchie de valeurs qui place au sommet Dieu et l'éducation des enfants. Devant la mort et l'Éternel, « tout l'argent du monde ne nous est d'aucun secours ».

Pour autant, Glückel évoque avec admiration la réussite de son mari Haïm ou d'autres proches. À propos de l'un de ses oncles, elle écrit : « S'il avait pris une crotte dans la main, elle se serait sûrement transformée en or. » Les affaires sont intimement liées à la vie de famille. Les conseils que Glückel prodigue à ses enfants concernent aussi l'éthique du négoce. Dans la vie, il importe d'être pieux, mais aussi charitable, patient, honnête avec les Juifs comme avec les *goyim*. Après avoir évoqué les mésaventures de Haïm au sujet de perles dont le prix a fluctué, Glückel conclut : « Le premier acheteur est toujours le meilleur ; il faut s'en souvenir, et un commerçant doit savoir dire oui aussi vite que non. »

Le mariage des enfants, qui intervient précocement – comme il est de règle chez les Juifs aisés d'Europe centrale –, se trouve au cœur de l'économie familiale et Glückel consacre de nombreux passages aux négociations financières qui l'entourent. Grâce aux fiançailles de sa fille Tsippora, âgée de douze ans, Haïm s'associe à Élie de Clèves, qui possède plus de 100 000 thalers et une maison semblable au « palais d'un roi ». Le mariage a lieu en présence de grands personnages, avec des danseurs masqués et des mets de choix. À l'occasion d'un autre mariage, Glückel profite d'un séjour à Amsterdam pour faire avancer ses affaires.

En établissant ses enfants à Metz, à Berlin, à Copenhague ou encore à Bamberg, Glückel crée un maillage familial à travers toute l'Europe – atout économique, mais aussi mesure de sécurité, au cas où il faudrait s'exiler.

Si son veuvage est un événement dans la vie de Glückel, ce n'est pas seulement pour des raisons affectives ; c'est aussi parce qu'il revêt un aspect libératoire. Jusqu'ici, elle a vécu dans un contexte globalement patriarcal : les hommes travaillent, pourvoient aux besoins de leur famille, et ce sont eux qui ont accès à la Torah. Pendant l'agonie de son mari, Glückel, qui a ses règles, ne peut arranger le lit sur lequel il repose.

Au demeurant, Haïm est décrit comme un bon mari, doux, fiable et travailleur – un *mentsh*. Pour les affaires, il prend toujours conseil auprès de son épouse. Ses dernières instructions sont claires : « Ma femme est au courant de tout : laissez-la faire comme elle l'a fait jusqu'ici. » En examinant les livres de compte, Glückel s'aperçoit que les dettes de son mari s'élèvent à 20 000 thalers. Pour payer les créanciers, elle doit organiser une vente aux enchères.

Par la suite, Glückel s'occupe de l'affaire familiale comme un homme : elle achète, vend, importe, prête de l'argent, voyage pour les foires, fréquente la bourse de Hambourg, choisit pour ses enfants le meilleur parti. « Mes affaires étaient fort actives, écrit-elle, et chaque mois j'écoulais des marchandises pour 500 ou 600 thalers. » Une telle situation n'est pas unique. Issue d'une famille ashkénaze d'origine allemande installée au Havre, Mme Homberg dirige les affaires familiales durant les années 1740-1760 ; elle commerce avec les colonies, arme des navires, prend des parts dans une société d'assurance maritime, etc.

La mort de son mari Haïm contribue d'une autre manière à l'*empowerment* de Glückel : femme instruite (pour avoir fréquenté le *heder*, selon la volonté de son père), elle commence son journal en 1690, au tout début de son veuvage (sa « grande peine » de l'année 1689 fait l'objet du livre V). Après une interruption, elle le reprend vers 1715, à l'issue de son deuxième mariage raté.

Le journal de Glückel est un témoignage intime, miroir de l'âme, signe de l'autonomisation des femmes à partir du XVII^e siècle. Réflexion anachronique ? Lorsque, dans la courte fiction qui ouvre son livre, Natalie Zemon Davis évoque une « discrimination des sexes », son héroïne Glückel marque de l'incrédulité. Mais commercer, voyager, écrire, parler de soi, tenter d'éclaircir sa vie constituent, à n'en pas douter, une forme d'émancipation féminine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DAVIS Natalie Zemon, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.
 HAMELN Glückel von, *Mémoires*, éd. Léon POLIAKOV, Paris, Minuit, 1971.

LEJEUNE Philippe, *Le Moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil, 1993.

MÉZIN Anne et BOISSIEU Pierre de, « L'intégration d'une famille ashkénaze dans la France du XVIII^e siècle : les Homberg du Havre », *Archives juives*, vol. 34, no 2, 2001, p. 95-108.

POLLOCK George H., « Glückel von Hameln : Bertha Pappenheim's Idealized Ancestor », *American Imago*, vol. 28, no 3, 1971, p. 216-227.

Voir aussi

1602 ; 1935 ; 1969

Ivan JABLONKA

1704

Des jésuites à la synagogue de K'ai-feng

La « découverte » de la très ancienne communauté juive de K'ai-feng est l'un des épisodes les plus romanesques, et il est cependant bien attesté, de l'histoire des Juifs de Chine et de leur rencontre avec l'Europe moderne.

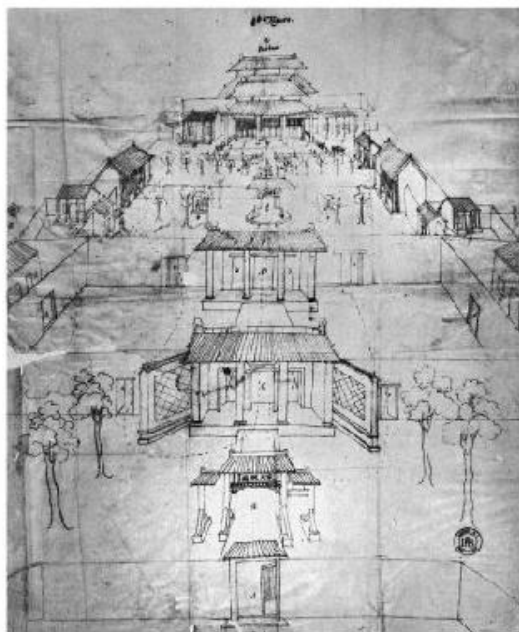
L'histoire des Juifs en Chine rencontre un double paradoxe. Elle s'enracine dans un très lointain passé, mais ses sources les plus sûres ne remontent guère au-delà du XVII^e siècle ; elle se concentre sur de très petits centres – dont principalement celui de K'ai-feng, auquel nous reviendrons –, mais embarque avec elle l'histoire du monde, depuis le temps, auréolé de légende, de la dispersion des tribus de l'ancienne Israël. Nous allons cependant tenter ici de reconstruire cette longue histoire.

Les plus anciennes traces d'une présence juive en Chine remontent à une archive commerciale de 718, sous la dynastie Tang (618-907), puis à une stèle de 1489, qui rappelle la construction en 1163, sous la dynastie Song, d'une synagogue dans la ville de K'ai-feng, qui avait été la capitale de l'empire de 960 à 1126. Ces Juifs seraient venus par la route de la soie, probablement en plusieurs vagues, et auraient depuis cette époque lointaine vécu dans le plus grand isolement jusqu'au début du XVII^e siècle.

LA COMMUNAUTÉ DE K'AI-FENG

La « découverte » de la communauté juive de K'ai-feng reste certainement l'une des pages les plus extraordinaires de l'histoire des Juifs

L'extérieur de la synagogue de K'ai-feng,
plan dressé par le jésuite Jean Domerge vers 1722



On mesure quel put être le trouble des voyageurs jésuites devant le spectacle de cet édifice complexe, monumental, qu'on leur désignait comme une « synagogue » alors qu'il avait tous les traits d'une architecture chinoise.

de Chine et le point suprême du grand écart entre les dimensions très réduites de cette population (une douzaine de familles à K'ai-feng, soit quelques centaines d'individus, un peu plus dans une autre ville de l'intérieur) et l'effet de souffle de cette découverte jusqu'en Europe.

Jean Domenge, jésuite français arrivé en Chine en 1698, visite la synagogue de K'ai-feng en 1718-1719, 1721 et 1722. Dans une lettre de décembre 1724 à Étienne Souciet, bibliothécaire au collège parisien de Louis-le-Grand et l'un des rédacteurs des *Mémoires de Trévoux*, périodique jésuite très important dans cette période, Jean Domenge évoque « ce que les Juifs de Caïfum [K'ai-feng] appellent *Li pai* [ou livre des Cérémonies] » et il ajoute : « j'avais d'abord appelé cela Rituel, peu importe ». En effet, dans une lettre de 1722 au même Souciet, Domenge notait : « ils ont le *Li pai* ou Rituel ». Le rejet quelque peu désinvolte de ce mot, « Rituel », pour désigner les cérémonies de la synagogue est surprenant de la part d'un représentant de la Compagnie de Jésus, très activement impliquée au cours des décennies précédentes dans ce que l'on a appelé la « querelle des rites chinois », qui mit aux prises la plupart des jésuites avec d'autres groupes chrétiens installés en Chine (dominicains et franciscains en particulier) sur le sujet de savoir s'il fallait ou non tolérer, chez les Chinois convertis (et les chrétiens européens), la persistance d'un certain nombre de pratiques, de « rites », touchant principalement la révérence des ancêtres, celle de la personne impériale, et celle de Confucius, que l'on considère les uns et les autres comme des rites *civils* ; des rites que les Juifs de K'ai-feng pratiquaient avec constance.

Dans ce contexte, l'usage du mot « Rituel » pour désigner les coutumes traditionnelles de la communauté juive de K'ai-feng n'était pas indifférent, et c'est d'ailleurs bien le mot que choisit un autre jésuite, Giampaolo Gozani, dans une longue lettre de novembre 1704 : « ils ont d'autres livres en hébreu faits par les anciens rabbins [...], où se trouvent leurs *Li pai* ou Rituels des cérémonies qu'ils font à présent ». Le mot de « Rituel » est conservé dans la version de la même lettre publiée en 1707 dans le VII^e recueil des *Lettres édifiantes et*

curieuses écrites des missions étrangères par quelques Pères de la Compagnie de Jésus : « [les] Rituels et les cérémonies dont ils se servent encore aujourd'hui ». Les Juifs de K'ai-feng, dont on ira jusqu'à dater l'arrivée en Chine d'« avant la naissance de Jésus-Christ », auraient donc conservé jusqu'à « aujourd'hui » de très anciennes pratiques, alors même qu'ils étaient par ailleurs largement intégrés à la société chinoise : il était donc prouvé, comme cherchait à le faire une partie au moins des jésuites de Chine, qu'il était possible de conserver ou d'adopter les « rites chinois » sans que d'autres « Rituels » soient progressivement détournés ou désaffectés.

Pourquoi cette preuve qu'apportent les Juifs de K'ai-feng à la « cause » jésuite a-t-elle perdu de sa vigueur en 1724 au point que Jean Domenge n'attache plus aucune importance à l'usage du mot « Rituel » pour qualifier leurs cérémonies ?

On peut répondre en inscrivant les deux lettres de 1722 et de 1724 dans une chronologie « moyenne » (1704-1724) et dans une chronologie « longue » (1605-1980), qui feront apparaître aussi bien la multiplicité des enjeux de la « curiosité » des émissaires et chroniqueurs jésuites successifs pour la petite communauté juive de K'ai-feng que les difficultés de son enrôlement dans la « querelle des rites chinois ».

LES JUIFS DE CHINE, ACTEURS INVOLONTAIRES DE LA « QUERELLE DES RITES »

Jean Domenge est avec Giampaolo Gozani la figure principale du recueil composé en 1980 par Joseph Dehergne et Donald Daniel Leslie. Les lettres réunies courent de 1704 à 1725, et nous permettent donc de prendre la mesure des effets de la fin de la « querelle des rites chinois » sur la perception et l'interprétation de la culture des Juifs de K'ai-feng ; et des effets, d'abord, de l'intensification de cette querelle. Car le témoignage capital de Matteo Ricci, en 1605, rend une sonorité bien différente : il y insiste sur la sinisation des Juifs, qui, pour pouvoir accéder au rang des lettrés, délaissent l'hébreu pour le chinois, ne comprennent plus les « rites » et progressivement les abandonnent.

Une chronologie « longue » inclurait, donc, les premières informations recueillies sur la communauté de K'ai-feng : celles que l'on trouve dans la lettre de Matteo Ricci adressée à Rome au général des jésuites Claudio Acquaviva en mars 1605. Mais il faut, nous semble-t-il, remonter plus haut encore pour atteindre une première signification de la découverte de « Juifs chinois », et pour, du même coup, circonscrire et limiter la portée possible de l'opération lancée au plus fort de la « querelle des rites » sur la communauté de K'ai-feng.

Gian Pietro Maffei, l'un des premiers historiens de la Compagnie de Jésus (au double sens d'un historien des jésuites et d'un historien jésuite), publie en 1588 une *Histoire des Indes occidentales et orientales*, dont le premier livre s'ouvre ainsi :

[...] il semble que la Providence divine jette longtemps auparavant les fondements de tout ce qu'elle médite de faire [...] Après le déluge universel, [...] cette Providence sut prendre son temps et se choisir un peuple particulier soumis à sa loi, fidèle à sa religion et l'interprète de ses oracles. Combien de siècles auparavant pour cette même fin [Dieu] sépara-t-il Abraham de la foule, le mit à part comme un homme d'un caractère particulier et ses descendants comme la meilleure race d'un bon troupeau ? Ensuite, comment ce peuple rebelle et passant de la perfidie à l'impiété le fit-il résoudre à porter ailleurs les lumières de la vérité ? Combien d'années auparavant permit-il la naissance de Rome ? [...] Combien a-t-il fait naître de bons esprits, de grands cœurs et d'hommes experts qui [...] se sont opiniâtrés à parcourir les terres et les mers les plus inconnues de l'Orient ou de l'Occident [...] afin que sous l'autorité du Souverain Pontife ils pussent semer partout également la Parole de Dieu, détourner les Troupeaux égarés des stériles buissons [...].

DES ACTEURS DIFFICILES... À DIRIGER

Les missionnaires de Rome, d'Espagne et du Portugal réeffectuent donc aux temps modernes ce que la Providence avait réalisé aux temps anciens : d'abord lorsqu'elle avait mis à part Abraham, puis lorsqu'elle avait sauvé la « vérité » en la portant « ailleurs », aujourd'hui dans « les terres les plus reculées ». Les Juifs de Chine sont à la jointure de l'espace et du temps : vestiges très anciens d'une vérité morte, témoins survivants d'un égarement. Mais ces témoins ne peuvent qu'être immédiatement défaits – comme les peintures d'un sépulcre fermé au contact de l'air – avec les « progrès de l'Évangile dans l'Orient ». Aussi un texte comme celui-ci constitue-t-il les fondements théologiques de la « découverte » des Juifs de Chine en même temps qu'il ébranle la légitimité de leur existence – et que de deux choses l'une : soit ils attendaient d'être transformés ou convertis dans le christianisme et ils deviendront chrétiens, cessant du même coup de faire foi, en tant que Juifs, de la possibilité de la coexistence d'un monothéisme avec les cultes chinois ; soit ils ne seront pas convertis, mais quelle différence faire alors entre eux et d'autres « Troupeaux égarés » ? On peut comprendre par cette alternative la difficulté de l'enrôlement de la communauté de K'ai-feng dans la cause de la querelle des rites, qui a pourtant été l'un des moteurs de l'intérêt passionné que les jésuites des années 1700 leur vouèrent, et nous permettent aujourd'hui d'en garder la mémoire.

Mais ce qui donne son caractère poignant à la découverte des Juifs de K'ai-feng est sans doute le fait que, beaucoup plus immédiatement que dans la chronologie longue qu'il est tout aussi nécessaire de rappeler, les visiteurs jésuites de la synagogue éprouvent le rapport d'une distance et d'une proximité : distance vis-à-vis des Juifs, que tout les porte à traiter avec mépris, proximité vis-à-vis d'un groupe d'individus qui, soudain, dans l'étrangeté de l'immense Chine, rend pour eux un son familier. Dans une lettre de 1721 qui amorce une sortie des débats antérieurs sur la spécificité des Juifs de K'ai-feng et, en particulier, de leur Bible, Jean Domenge ramène à très peu de choses la différence de cette Bible et de celle d'Amsterdam. En 1723, en fonction des mêmes prémisses, Domenge s'engage dans le projet, qui n'a vraisemblablement pas abouti, de demander à ses correspondants français une copie de la Bible d'Amsterdam, « avec quoi on pourrait leur proposer de faire un échange ».

L'« aveu » de cette reconnaissance spontanée des Juifs de K'ai-feng comme des « grands frères » (pour reprendre une expression du pape Wojtyla profondément commentée par Carlo Ginzburg dans toutes ses ambiguïtés) conduira les rédacteurs des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques Pères de la Compagnie de Jésus* à réduire ou amplifier les messages originaux reçus de Chine.

Plus profondément, si l'on considère que la « querelle des rites chinois », par la réflexion qu'elle engage sur la *civilité* des pratiques d'une part, et sur la relativité des formes extérieures des cultes d'autre part, est un aspect particulier de ce que l'on a appelé le *procès de civilisation*, alors il n'est pas illégitime de proposer comme une forme d'antisémitisme moderne à l'œuvre dans ce procès la charge des *Lettres édifiantes et curieuses* contre « l'amas monstrueux de décisions frivoles, impures, superstitieuses, et quelquefois même impies, dont le Talmud est rempli » – et dont les Juifs de Chine n'étaient innocents que par leur ignorance de la naissance du Fils de Dieu. Ils n'en étaient d'ailleurs pas du tout innocents puisqu'ils respectaient bon nombre de prescriptions talmudiques, comme l'observent curieusement les mêmes jésuites.

L'IMPOSSIBLE RETOUR

Que deviennent les communautés juives de Chine après l'époque de cette confrontation désarmante ? Un nouveau lien est établi par la communauté anglaise en 1760, puis plusieurs voyageurs séjournent à K'ai-feng au début du XIX^e siècle, dont un ancien consul britannique, qui publie en 1843 un long témoignage sur sa vie dans cette ville une vingtaine d'années plus tôt, « à quelques mètres de la synagogue » (détruite par un incendie en 1851), auprès de ces Juifs « qui

ressemblent beaucoup aux Chinois en apparence ». La fondation de la colonie anglaise de Hong Kong durant les années 1840 attire progressivement une partie importante de la petite émigration juive vers la Chine à partir de la Russie ou de l'Europe et la communauté de K'ai-feng s'installe à nouveau dans le passé. Et cela d'autant plus qu'au siècle suivant ces Juifs « qui ressemblent à des Chinois » resteront en marge de toute perspective de « retour » en Israël : leur insertion dans la société chinoise passe par l'autorité du père, qui fait obstacle à leur reconnaissance comme Juifs par la mère. Ainsi se trouvent à nouveau découvertes les limites de la compatibilité des deux appartenances qui avait nourri les rêveries des jésuites de Chine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DEHERGNE Joseph et LESLIE Donald Daniel, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du dix-huitième siècle*, Rome/Paris, Institutum historicum S. I./Les Belles Lettres, 1980.
- DI GIORGIO Franco, *Comprendere e convertire : il dialogo di padre Matteo Ricci con le religioni cinesi*, Milan, Istra, 1986.
- FABRE Pierre-Antoine, « L'usage catholique des juifs de K'ai-feng dans la "querelle des rites chinois". Notes historiques et historiographiques sur l'ouvrage de Joseph Dehergne et Donald Daniel Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des jésuites du XVIII^e siècle*, Paris-Rome, 1980 », *Cahiers du judaïsme*, 10, 2001, p. 34-45.
- GINZBURG Carlo, « Un lapsus du pape Wojtila », *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p. 181-186.
- LAYTNER Anson H. et PAPER Jordan D. (dir.), *The Chinese Jews of Kaifeng : A Millennium of Adaptation and Endurance*, Lanham, Lexington Books, 2017.

Pierre Antoine FABRE

1786

La mort de Moses Mendelssohn

Quoiqu'il soit resté observant durant toute sa vie et qu'il ait été en contact avec les élites rabbiniques de son temps, Moses Mendelssohn, l'homme des « Lumières juives », mort en 1786, incarne à jamais la modernisation du judaïsme.

LA TOLÉRANCE ET LA RAISON

La vie de Moses Mendelssohn, né en Anhalt à Dessau en 1728 ou 1729, se confond avec l'*Aufklärung*, contemporaine des Lumières françaises mais beaucoup moins antireligieuse, ce qui est central pour le comprendre. À partir de 1743, il vit à Berlin, capitale d'un royaume de Prusse en plein essor, et il en suit l'effervescence intellectuelle et la progression sociale. Son roi, Frédéric II, qui règne à partir de 1740 et meurt la même année que Mendelssohn, donnera son nom au siècle. Philosophe sceptique, ami de Voltaire et des Français qu'il reçoit à Potsdam mais aussi homme de guerre, ce francophile n'aime pas beaucoup les Juifs, qui, souvent, écrivent mieux l'allemand que lui. Mendelssohn, arrivé sous le nom de « fils de Mendel », autodidacte, philosophe, homme de lettres, traducteur de la Bible, rédige une œuvre multiforme, désormais bien connue. Une trentaine de volumes en allemand et en hébreu dont l'édition s'achève d'ici peu après avoir commencé en... 1929.

L'idée qui a présidé à sa traduction de la Bible est la volonté de faire apprendre l'allemand à qui veut s'intégrer. Pour cela, il traduit la Bible en allemand mais avec des caractères hébraïques accessibles à une communauté encore très largement fidèle à la tradition. Un commentaire (*Biour*) est rédigé avec un petit groupe de collaborateurs, les « biouristes ». Il s'agit de redonner au monde juif un texte qui lui appartient, dégagé des interprétations chrétiennes comme celle de Luther, omniprésente en Allemagne. Cette traduction est à l'origine d'une tradition juive allemande qui culminera dans la version « germanisée » (*verdeutscht*) de Franz Rosenzweig et Martin

Buber (1925-1929).

Élève très original de Leibniz (l'harmonie de la raison et de la grâce), Mendelssohn brilla par ses talents d'exposition dans une langue d'autant plus élégante qu'elle n'était pas sa langue maternelle. Traducteur de Rousseau, critique littéraire équanime mais redouté, il fait même l'admiration d'Emmanuel Kant et du monde philosophique européen de son temps, remportant le prix de la classe de philosophie spéculative de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres de Berlin devant le philosophe de Königsberg, en 1763. Son *Phädon* (1767), qui connaît dix traductions avant la fin du XVIII^e siècle, offrait une modernisation du dialogue éponyme de Platon, en faveur de l'immatérialité de l'âme et en opposition au matérialisme. Kant, Hegel, Hamann et beaucoup d'autres le lisent la plume à la main. Mais son grand œuvre est sans nul doute *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme* (1783), où il offre la charte intellectuelle de l'émancipation des Juifs, l'idée selon laquelle on peut être un Juif pratiquant et en même temps participer à une société ambiante, dans notre cas en Europe et particulièrement en Allemagne. Émancipation ne voulait nullement dire assimilation et en aucun cas conversion.

Il procède en plusieurs temps, affirmant la liberté de penser, proposant séparation de l'Église (et donc des cultes) et de l'État, établissant le judaïsme comme législation révélée, en rien opposé à l'exercice de la raison :

Ni l'Église ni l'État n'ont donc un droit de soumettre à aucune contrainte les principes et les opinions des hommes. Ni l'Église, ni l'État ne sont autorisés à lier des avantages avec des principes et des opinions, des droits et des exigences avec des personnes et des choses, et à amoindrir, par une intrusion étrangère, l'influence de la force de la vérité sur la faculté de connaître.

Mendelssohn allait donc plus loin que Locke, qui refusait la tolérance aux athées. Pour Mendelssohn, s'il n'y avait pas de trouble à l'ordre public, toutes les opinions étaient recevables ! De même, le judaïsme n'avait pas besoin de miracles opposés à la raison puisqu'il reposait sur trois points : des vérités éternelles « sur Dieu et son gouvernement et sa providence, sans lesquelles l'homme ne peut être déclaré heureux », des vérités historiques et enfin « des lois et des préceptes propres à cette nation et grâce à l'observance desquels elle doit autant parvenir à la félicité nationale que chacun de ses membres à la félicité personnelle ». Aucune vérité exclusive monopolisant l'accès au salut. Le judaïsme n'était-il pas plus éclairé que les autres confessions ? Kant ne s'y est pas trompé, qui écrivait, dans une lettre du 16 août 1783 :

Je considère ce livre comme la proclamation d'une grande réforme – certes lente

dans son instauration et son progrès – qui ne concernera pas seulement votre nation mais d'autres aussi. Vous avez su concilier votre religion avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait jamais cru possible de sa part, et dont nulle autre ne peut se vanter.

MENDELSSOHN ET SES DISCIPLES

Alors que les premiers jeunes Juifs entrent à l'université, Mendelssohn a déjà rassemblé autour de lui une série d'intellectuels comme lui intégrés dans les deux cultures, les *maskilim*, tenants de la *Haskala* (Lumières juives) : Markus Herz (1747-1803), correspondant et disciple de Kant ; Salomon Maimon (1753-1800), brillant penseur de l'idéalisme allemand ; Lazarus Bendavid (1762-1832), exégète de Kant qui fait la navette entre Vienne et Berlin et participa à la naissance de la *Wissenschaft des Judentums* ; David Friedländer (1750-1834), qui relie Königsberg avec Berlin, ou encore Saul Ascher (1767-1822), déjà très politisé. Le spectre de leurs intérêts est très diversifié : certains militent pour l'émancipation politique, d'autres vivent comme si elle était déjà acquise. Ils sont médecins, journalistes, pédagogues, et doivent affronter le séisme de la Révolution française et sa difficile et dangereuse importation en Allemagne.

Les Juifs vont-ils devenir aussi de l'autre côté du Rhin des citoyens comme les autres ? Berlin et Vienne imiteront-elles Paris ? Depuis la fin du XVIII^e siècle, on discute de la possibilité d'une émancipation des Juifs induite par les différents édits de liberté religieuse qui, de la Suède à l'Autriche, occupent quelques esprits distingués. Le plus célèbre est un haut fonctionnaire prussien nommé Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820), avec son petit ouvrage, intitulé *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Sur l'amélioration civique des Juifs*) (1781-1783), composé avec Moses Mendelssohn, en première ligne dès qu'il s'agit de défendre ses coreligionnaires, ce qu'il fait toujours de manière éloquente. Le comte Honoré-Gabriel Riquetti de Mirabeau (1749-1791) fut d'ailleurs un de ses premiers biographes, avec *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne* (Londres, 1787). Le texte de Dohm, influencé par la pensée de Mendelssohn et traduit par Jean Bernoulli en 1782, circula, malgré son interdiction en France, parmi les apologistes des Juifs durant la Révolution française.

Une mise en pratique de la tolérance et de l'émancipation par les salonières juives allemandes fut une spécificité du monde germanophone : elles règnent sur une microsociété, dans laquelle les barrières sociales s'effacent, où on évoque des questions politiques ou littéraires (Goethe), on joue de la musique (Bach). Ce sont des lieux

privilégiés où des aristocrates conversent avec des Juifs lorsqu'ils ne flirtent pas avec des Juives polyglottes, cultivées et parfois riches qui exercent un attrait évident. La fille de Moses Mendelssohn, Dorothea (1764-1839), est un bon exemple et Rahel Varnhagen von Ense (1771-1833) – sur qui Hannah Arendt (1906-1975) a écrit un bel ouvrage – reste la plus célèbre et la plus éloquente d'entre elles. Elles furent un agent notoire de la modernisation. On sait que c'est par elles que passe la filiation, le respect d'une « maison juive ». C'est donc une double orthodoxie (à Leibniz et au judaïsme) qui fonda l'originalité de Mendelssohn.

Il pensait encore la Bible complètement inspirée, « tombée » du Ciel. Mais ses connaissances linguistiques et ses discussions avec les philosophes et les historiens de son temps le firent parfois considérer comme un inspireur de la science du judaïsme. Une de ses œuvres très importantes, les *Heures matinales* (*Morgenstunden*, 1785), traduite partiellement en français, offrait selon Kant le dernier testament d'une métaphysique dogmatique mais devait surtout intervenir dans le dernier combat de Mendelssohn. Il s'agissait de laver son ami Lessing – auteur de *Nathan le Sage*, figure inspirée par Mendelssohn – de l'accusation de spinozisme portée par Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) dans ses *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* (1785) alors que Mendelssohn avait précisément commencé sa carrière de penseur par une réhabilitation astucieuse et courageuse du philosophe de La Haye avec les *Dialogues philosophiques* (1755). Pour Mendelssohn, les fronts étaient donc bien clairs : d'un côté l'*Aufklärung* et de l'autre l'irrationalisme. Rappelons qu'il rédigea en 1784 un article intitulé « Qu'appelle-t-on éclairer ? ». Kant, la même année, rédigeait un article sur le même thème, mais pas avec la même pensée : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? ». Mendelssohn apparaît donc bien comme un grand penseur de la raison éclairée.

LES HÉRITAGES : MYSTIQUE ET MODERNITÉ

En 1786, s'installe durablement, jusqu'à nos jours, un mouvement juif mystique, fondamental pour la compréhension du monde des Juifs de l'est de l'Europe, le hassidisme. Longtemps compris comme l'expression de contre-Lumières, cet élan fut d'abord une autre manière de négocier la vie des Juifs dans le monde moderne. Il dut lutter sur deux fronts car sa première condamnation en 1770 établit clairement une double frontière avec la *Haskala* et le judaïsme traditionnel. Loin de se réduire simplement à des contes adaptés et rendus célèbres par Martin Buber, le hassidisme fut aussi producteur d'écrits théoriques et d'une véritable pensée aujourd'hui de nouveau très travaillés.

C'est en Allemagne que naît un mouvement de Réforme, très répandu actuellement dans le monde. Après les expérimentations à Seesen (1810), Hambourg (1817) puis Berlin, Francfort, ce mouvement a un très large spectre, liturgique (avec l'orgue, déjà utilisé à Prague au siècle précédent), culturel (la mixité dans la synagogue), théologique (le prêche en allemand) et bien entendu politique (*shabbat* le dimanche). L'imitation avec le culte protestant est flagrante : la synagogue se nomme désormais le « Temple » En règle générale, toutes les prières sur le retour à Jérusalem et le messianisme furent minorées. Mendelssohn, resté toute sa vie observant et orthodoxe, ne peut absolument pas être « accusé » d'avoir promu de tels accommodements. Reste qu'il fut bien le héraut d'une émancipation culturelle et politique et d'une participation au monde moderne.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUREL Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.
- BUCHENAU Stefanie et WEILL Nicolas (dir.), « Haskala et Aufklärung. Philosophes juifs des Lumières allemandes », *Revue germanique internationale*, 9, 2009 (consultable sur <https://journals.openedition.org/rgi/230>).
- FEINER Shmuel, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2003 [2002].
- MEYER Michael A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988.
- SORKIN David, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge*, Londres/Portland, Vallentine Mitchell, 2000.

Voir aussi
1791 ; 1814

Dominique BOUREL

Troisième partie

Émancipations et désastres

De 1791 à nos jours

(coordonnée par Audrey Kichelewski)

1791

La soudaine entrée dans la cité

1791, c'est la fin de la « nation juive », l'accès, pour la première fois dans la modernité, à l'espace public, à la citoyenneté. Elle n'implique aucune régénération et ne remet pas en question la fidélité aux croyances.

LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

Rien ne laisse prévoir le tournant révolutionnaire. Certes, le siècle des Lumières est propice aux réformes : au nom de la raison, les philosophes demandent la reconnaissance de l'Autre, du Huron, du Persan, du Noir et du Protestant. Ainsi les années qui précèdent la Révolution voient la publication, en novembre 1787, d'un texte préparé par Malesherbes qui donne aux « hérétiques à la religion catholique », aux protestants, un état civil leur permettant enfin de se marier, de déclarer la naissance de leurs enfants. Destiné à améliorer le sort si fragile des protestants, il suscite chez les Juifs des espoirs vite déçus. En 1788, c'est la création de la Société des amis des Noirs, animée par les futures gloires de 1789, de Mirabeau à Brissot, Condorcet, l'abbé Grégoire ou le comte de Clermont-Tonnerre, qui milite activement pour la remise en question de l'esclavage.

Les philosophes se soucient moins des Juifs qu'ils méprisent souvent en condamnant durement leur rôle dans le commerce, leur adhésion au libéralisme anglo-saxon, au Dieu argent, leur attachement à leur propre histoire, leur « obstination » à demeurer Juifs, leur port de la barbe, leur messianisme irréductible aux progrès des sciences. Les appels aux réformes concernant « la question juive »

Cantique de 1791

CANTIQUE

*Composé par le Citoyen MOYSE ENSCHIM, à l'occasion
de la fête civique célébrée à Metz, le 21 octobre,
l'an 1^{er} de la République, dans le Temple des
Citoyens Israélites.*

Enfin la tyrannie est détruite; son sceptre s'est brisé contre
l'épée républicaine, et nos défenseurs marchent toujours sans
sur les débris des ennemis vaincus.

Dès l'aurore de la Liberté, les despotes nous avoient préparé
de nouveaux fers; long-temps ils concentroient les moyens de
nous y asservir: la ruse, et la dévastation accompagna leurs
traces.

Mais, ô prodige! ô merveille! à peine leurs nombreux
bannières avoient-ils fait quelques pas sur notre territoire, que
l'aspect des Guerriers armés par la Patrie, les fit reculer d'épou-
vante; ils ont fui, emportés avec eux la honte et l'opprobre.

Généreux Citoyens! vous combattez pour l'Égalité et pour la
Liberté; elle a consacré vos bras à sa défense; elle vous a
rendus à jamais invincibles.

Tremblez, oppresseurs! tremblez jusques sous vos larches
dorés; nos clairs d'allégresse vont retentir dans tous les cœurs,
et les enflammer pour la divine Liberté.

Et vous, enfans dénaturés d'une race et indolente mère!
que vous reste-t-il maintenant de vos vénéreux pères, si ce
n'est la honte de les avoir déshonorés, et le désespoir de n'y avoir
pas réussi.

« Cantique composé par le citoyen Moyse Enschim, à l'occasion de la fête civique
célébrée à Metz, le 21 octobre, l'an 1^{er} de la République, dans le Temple des
Citoyens Israélites. » Metz, Imp. J. R. Collignon, 1793. Cote AHU : J2625B1

proviennent donc davantage de Prusse avec la parution rapidement commentée en France de l'ouvrage rédigé par Christian Wilhelm von Dohm à la demande de Moses Mendelssohn, *De la réforme politique des Juifs* (1781). Ils sont aussi influencés par les édits de tolérance pris, à partir de 1781, par Joseph II dans l'empire austro-hongrois : il entend placer « la nation juive au même niveau que ceux qui adhèrent à d'autres religions » et « rendre la nation juive utile à l'État » : il se propose de l'obliger à travailler la terre, de fréquenter les seules écoles publiques, de les intégrer à l'armée à condition qu'ils coupent leur barbe, qu'ils abandonnent tout particularisme vestimentaire, etc.

EXCLUSION OU RÉGÉNÉRATION ?

Durant ces années 1780, les choses semblent donc un peu bouger. C'est dans ce contexte que s'ouvre en France le concours de 1787 de Metz, « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ? ». Si plusieurs auteurs de manuscrits se montrent favorables, au nom justement des Lumières, à l'entrée des Juifs au sein de la nation française, si d'autres souhaitent réformer leurs mœurs ainsi que leurs valeurs, d'autres ne cachent pas leur profonde hostilité à leur égard. Les manuscrits des deux tours du concours du plus célèbre des candidats, l'abbé Grégoire, rédigés au nom de la remise en question des préjugés les plus ancrés dans l'imaginaire chrétien (meurtre rituel, empoisonnement, etc.), révèlent néanmoins une forte défiance à l'égard des Juifs : ils ne peuvent rejoindre le genre humain qu'à la condition de changements radicaux de leur personnalité. Avant même que se déclenche le cataclysme révolutionnaire à la recherche de l'Homme nouveau, Grégoire élabore pour la première fois, à propos des Juifs, cette idée de la nécessité d'une « régénération » radicale qui sera, à peine deux années plus tard, le *leitmotiv* des jacobins. À ses yeux, cette régénération vise d'abord à remodeler de fond en comble la personnalité des Juifs, à les libérer de leurs croyances archaïques. Dans son second manuscrit présenté au concours, le terme de « régénération » scande véritablement son texte : elle seule viendra à

bout de l'obstination juive. Il ne s'agit plus simplement de « réformer » les Juifs mais bien de modifier fondamentalement leur nature de sorte qu'ils abandonnent rapidement leurs rituels, leurs croyances, leurs « rêveries talmudiques », le respect de la cachérou et l'emploi du yiddish, ce patois qui « masque la fourberie », mesure qui annonce son *Rapport* élaboré un peu plus tard, au paroxysme du jacobinisme, pour « anéantir les patois » afin d'unifier culturellement la nation au nom des seules Lumières. Pour Grégoire comme pour plusieurs auteurs de ces manuscrits favorables à l'entrée des Juifs dans la citoyenneté, il convient donc, en 1787, qu'ils se détournent de leurs croyances spécifiques.

LE MOMENT RÉVOLUTIONNAIRE ET LA « QUESTION JUIVE »

En 1789, l'imaginaire, la pensée utopique, balaie tous les obstacles : la mythologie de l'homme nouveau qui brise les chaînes habite les révolutionnaires, elle impose un espace public ouvert à tous, l'abolition des privilèges, la levée des restrictions imposées par les traditions et les codes culturels. Elle se marque par l'entrée fracassante au sein de la nation des Juifs tenus à l'écart depuis la nuit des temps. Soudain, dans l'emportement révolutionnaire, tout bascule. Loin des prudentes réformes qui se font jour ici ou là à travers l'Europe des Lumières, c'est bien d'une révolution dans l'histoire juive qu'il s'agit, d'un tournant radical. Pour le meilleur avec l'intégration des Juifs à la nation, leur accès à la citoyenneté, leur rapide et exceptionnelle ascension aux sommets de l'État, et plus tard le légendaire « Heureux comme Dieu en France » qui fait rêver les immigrants juifs de l'Est européen. Pour le pire diront certains, avec le renoncement aux structures communautaires et juridiques propres, le cantonnement du religieux à l'espace privé, l'assimilation à la nation, l'abandon d'une histoire proprement juive.

Quantité de débats sont consacrés à l'« obstination » juive durant ces années où pourtant les révolutionnaires affrontent d'autres enjeux infiniment plus graves. Il y a néanmoins urgence car, sitôt la Révolution commencée, dès la fin juillet 1789, de violents troubles hostiles aux Juifs éclatent en Alsace et, bientôt, en Lorraine : on s'en prend à des synagogues, certains groupes jacobins entendent interdire l'abattage rituel. Le 3 août, Grégoire prend leur défense à l'Assemblée constituante tout comme, quelques jours plus tard, le pasteur Rabaut Saint-Étienne, qui demande « pour les non-Catholiques » l'égalité des droits, la liberté religieuse, la protection des lois de la nation : il le réclame « pour ce peuple arraché de l'Asie, toujours errant, toujours proscrit, toujours persécuté [...] qui prendrait nos mœurs et nos usages ». Le 26 août, la Déclaration des droits de l'homme et du

citoyen émancipe implicitement les Juifs, puisqu'il est affirmé que tous « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ».

Les Juifs de Bordeaux puis ceux d'Avignon et de Paris s'adressent à l'Assemblée constituante pour se déclarer français et bénéficier de la même loi que tous les citoyens : « nous disputerons, déclarent-ils, de zèle, de courage et de patriotisme avec tous les Citoyens ». Ceux d'Alsace et de Lorraine, les plus nombreux, souhaitent entrer dans la citoyenneté mais en conservant leurs synagogues, leur vie communautaire, leur juridiction propre. L'intégration à la nation implique-t-elle l'entière assimilation aux normes communes, est-elle compatible avec le maintien d'institutions spécifiques ? Cette question qui se pose à tous, aux corporations ou aux diverses régions, revêt une acuité encore plus forte face aux préjugés liés à l'obstination juive à travers les siècles. L'émancipation à la française menée au nom des Lumières universalistes implique-t-elle pour tous, par-delà l'intégration à la nation, l'entière assimilation de ses seules normes ? Cette question qui traverse l'histoire juive contemporaine trouve sa source dans les discussions menées durant la Constituante. Comme leurs concitoyens des grandes villes soucieux d'entrer dans « la grande transformation », les Juifs de Nancy, de Bordeaux ou de Paris clament leur volonté de se fondre dans la nation alors que ceux de Metz, par exemple, plus traditionalistes et soucieux de maintenir des institutions propres à travers lesquelles se transmettent des traditions et des coutumes, se montrent plus réservés et souhaitent le maintien de leur personnalité, tout comme d'autres populations, tels les Vendéens ou les Bretons. Là se trouve l'enjeu majeur du moment révolutionnaire que la France contemporaine n'a toujours pas véritablement tranché.

LE TOURNANT ÉMANCIPATEUR

C'est le 23 et le 24 décembre 1789 que se tient le débat majeur concernant la place de la « question juive » au sein de la nation. La discussion plus générale porte sur la possibilité pour les non-catholiques de devenir électeurs et éligibles dans les municipalités. Au cours d'un affrontement qui marque l'histoire juive moderne, les adversaires les plus extrêmes tels le prince de Broglie, l'abbé Maury ou La Fare, évêque de Nancy, considèrent que les Juifs forment un peuple étranger, une « tribu étrangère » qu'il faut protéger mais qui restera pour toujours étrangère à la nation française, dont elle ne partage pas les valeurs, d'autant plus qu'elle tourne éternellement ses regards vers Jérusalem.

Robespierre lance, au contraire, simplement : « Rendons-les au

bonheur, à la patrie, à la vertu en leur rendant la dignité d'homme et de Citoyen ». Mais c'est le discours du comte de Clermont-Tonnerre prononcé à cette occasion qui façonne le long terme de l'histoire française, à tel point qu'il se trouve encore utilisé de nos jours afin de réfuter les perspectives multiculturalistes anglo-saxonnes. Ce discours demeure aussi au centre de toutes les interrogations de l'histoire juive concernant l'émancipation à la française et ses conséquences. Tout se joue là. On n'a voulu retenir que cette phrase célèbre, « il faut refuser tout aux Juifs comme nation et accorder tout aux Juifs comme individus [...]. Il répugne qu'il y ait dans l'État une Société de non-citoyens et une Nation dans la Nation ». Cette observation s'en tient à la logique universaliste révolutionnaire, qui refuse tout corps intermédiaire et entend construire un espace public de citoyens. Il s'agit d'une logique intégrationniste qui n'est nullement assimilationniste, puisque Clermont-Tonnerre souligne que « la Loi de l'État ne peut atteindre la Religion de l'individu » et s'exclame même avec humour : « Y a-t-il une Loi qui m'oblige à épouser votre fille ? Y a-t-il une Loi qui m'oblige à manger du lièvre et à en manger avec vous ? [...] ce ne sont pas des délits que la Loi puisse atteindre ». À ses yeux, et les historiens ne l'ont guère remarqué, l'intégration indispensable des Juifs n'impose nul abandon de leurs croyances et de leurs rituels.

INTÉGRATION SANS RÉGÉNÉRATION

En dépit de ce formidable discours, l'Assemblée n'accorde la pleine citoyenneté qu'aux protestants et la refuse, à une courte majorité, aux Juifs. Ceux-ci se mobilisent : ceux de Bordeaux, de Bayonne et d'Avignon puis ceux de Paris sont reconnus, après de multiples démarches, comme citoyens mais c'est seulement alors que l'Assemblée va se séparer, le 27 septembre, qu'à l'initiative du député Adrien Duport, elle « révoque tous ajournements, réserves et exceptions insérés dans les précédents décrets, relativement aux individus juifs qui prêteront le serment civique, qui sera regardé comme une renonciation à tous privilèges et exceptions introduits précédemment en leur faveur ». Une fois ce décret signé par le roi Louis XVI, les Juifs prêtent serment : par cette entrée exceptionnelle dans la modernité politique, ils vont pouvoir se présenter rapidement aux diverses fonctions électives, briguer des emplois dans la fonction publique. Si les Juifs devenus citoyens abandonnent toute personnalité collective et sont invités à rompre le lien qui les rattache à leurs coreligionnaires à l'étranger, ils accèdent pleinement, d'un seul coup, et pour la première fois dans l'histoire moderne, à la citoyenneté sans

que rien ne remette en cause leurs rituels, leurs valeurs, sans même que l'on s'interroge sur leur port de la barbe. L'abbé Grégoire lui-même n'entend plus leur imposer d'abord cette régénération radicale dont il s'est fait auparavant le chantre. Dans ce sens, s'ils ne sont plus une « nation », c'est-à-dire simplement, un corps séparé, les Juifs ont tout loisir de former, s'ils le souhaitent, et ils ne s'en priveront pas, une sous-société privée respectueuse de leurs croyances. Sans le dire, la République s'ouvre au respect de l'Autre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BIRNBAUM Pierre, *La République et le cochon*, Paris, Seuil, 2013.

« Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ? ». *Le concours de l'Académie de Metz (1787)*, éd. Pierre BIRNBAUM, Paris, Seuil, 2017.

FEUERWERKER David, *L'Émancipation des Juifs en France, de l'Ancien Régime à la fin du Second Empire*, Paris, Albin Michel, 1976.

HADAS-LEBEL Mireille et OLIEL-GRAUSZ Évelyne (dir.), *Les Juifs et la Révolution française*, Louvain/Paris, Peeters, 1992.

La Révolution française et les Juifs, Paris, EDHIS, 1968, vol. 5 et 7.

SCHECHTER Ronald, *Obstinate Hebrews. Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Voir aussi
1786

Pierre BIRNBAUM

1814

Les légendes sur le Baal Shem Tov, fondateur du hassidisme

Les Louanges du Besht (Shivḥei ha-Besht) sont un recueil de légendes sur Israël Baal Shem Tov, dit le Besht. Cette anthologie constitue une source majeure pour comprendre son rôle dans la genèse du mouvement hassidique. Les récits dépeignent la transformation d'un simple magicien, mystique et guérisseur, en l'initiateur d'un des courants les plus vivants de l'ultra-orthodoxie.

En 1814, parut à Kopys, en Biélorussie, la première édition du recueil de légendes hagiographiques les *Louanges du Besht (Shivḥei ha-Besht)*, qui rassemble plus de deux cents récits centrés sur des épisodes marquants de la vie, des pratiques mystiques et des pouvoirs surnaturels d'Israël ben Éliézer (1700-1760), surnommé le Baal Shem Tov (« le maître du Saint Nom » ou « de la bonne réputation »), couramment appelé, en prenant les lettres initiales du nom, le Besht. L'ouvrage fut constamment réédité, traduit, commenté, jusqu'à l'époque actuelle, dans de multiples langues. Cette collection s'inscrit dans une longue tradition d'histoires, qui relatent les exploits des grandes figures de l'histoire juive, dont on trouve les premières traces dans la Bible, les *aggadot* du Talmud et les *midrashim*. Mentionnons également les légendes autour des kabbalistes de Safed, dont les *Shivḥei ha-Ari*, les *Louanges* d'Isaac Luria, qui serviront de modèle aux anthologies de récits hassidiques. Les *Shivḥei ha-Besht* reprennent, certes, nombre d'ingrédients propres aux ouvrages hagiographiques juifs, mais elles constituent surtout un remarquable florilège d'histoires qui aident à comprendre la genèse du mouvement hassidique et à cerner l'originalité de la pensée du Besht.

ENTRE L'HISTOIRE ET LA FICTION

La première édition de l'ouvrage fut, certes, imprimée plus d'un

demi-siècle après sa mort, ce qui n'est pas sans poser, entre autres, la question de l'authenticité des histoires. Durant sa vie et dès après son décès, des élèves et des disciples, dont Yaakov Yosef de Polonnoye, rassemblèrent des traditions orales et écrites autour du Besht, auxquelles ne cessèrent de s'ajouter des cycles d'histoires provenant de sources les plus diverses. Parmi les collecteurs, mentionnons Dov Ben Samuel de Ilintsy, le beau-fils d'Alexander Shohet, le scribe du Besht, et Gedaliah de Ilintsy qui amalgamèrent divers manuscrits, avant que l'imprimeur de Kopys, Israël Yaffe, ne les édite en y ajoutant, à son tour, de nouveaux récits. Le laps de temps de plus d'un demi-siècle entre l'année de la mort du Besht et celle de la parution des *Louanges*, de même que le passage entre la langue sainte, l'hébreu, et la langue juive vernaculaire, le yiddish, ne pouvaient qu'entraîner des ajouts, déformations, modifications et embellissements dans les différentes versions des histoires. La frontière se révèle ainsi difficile à déterminer entre, d'une part, l'histoire, les faits tangibles, eux-mêmes transformés par la mise par écrit, et, d'autre part, la fiction, le légendaire, toutefois fondés sur la description d'un milieu social et de pratiques mystiques attestées. La question est d'autant plus complexe que le Besht, comme de nombreux maîtres du hassidisme, n'a laissé aucun écrit qui aurait pu éclairer des faits importants de sa vie et de sa doctrine. Pour lui, l'essentiel résidait dans la transmission orale, la prière, la piété, la relation intime avec Dieu, la repentance individuelle et collective. Laisser des traces de sa vie pour la postérité lui semblait vain et inessentiel. N'omettons pas, de même, que, pour les *hassidim*, les paroles et les enseignements des *tsaddikim* et des *rebbe*s, imprégnés d'étincelles de sainteté, revêtaient une particulière importance. Tout Juif qui les écoutait, les lisait, les interprétait et les diffusait s'appropriait les énergies divines qu'ils contenaient. Les légendes, parallèlement aux sermons et aux commentaires, exercèrent, de ce fait, une influence prépondérante dans la formation de l'ethos et de la pensée hassidiques. Les *Louanges*, d'autant plus fautes d'autres témoignages qui pourraient éclairer l'existence du Besht, constituent une des principales sources pour reconstituer les origines du mouvement hassidique.

DU MYSTIQUE SOLITAIRE AU BAAL SHEM,
LE MAÎTRE DU SAINT NOM, À MEZHBIZH

Après une longue période d'isolement dans les forêts des Carpates à prier, méditer, étudier, et s'associer au monde divin, le Besht se révèle et s'installe, vers 1740, à Mezhibzh. C'est dans cette importante communauté juive d'Ukraine que prend forme, lentement, le hassidisme – d'abord en marge du rabbinisme officiel, en tant que

dissidence religieuse fondée sur des techniques mystiques orientées vers la concentration mentale, la méditation sur les lettres de la Torah, la prière extatique et l'union au divin (*devequt*), destinées à faciliter la circulation des émanations divines du monde supérieur vers le monde terrestre. Le Besht créa sa propre maison d'étude et de prière, axée, notamment, sur l'étude des textes kabbalistiques, dont le Zohar, la valorisation de la foi piétiste et le compagnonnage spirituel entre un maître et ses disciples, véritable matrice de ce que deviendront, après la mort du Besht, les cours hassidiques. Le Besht était alors connu comme un *baal Shem*, faiseur de miracles, magicien, guérisseur et exorciste. Sa connaissance des Noms divins et des secrets de la Kabbale pratique lui conférait des pouvoirs magiques. Il vendait des amulettes destinées surtout à protéger du mauvais œil et des démons et il confectionnait des remèdes, entre autres, à base de plantes. Le Besht avait l'habitude de se rendre dans les villages et bourgades autour de Mezhibizh pour délivrer des sermons, exhorter les habitants à l'expiation des fautes, soulager les souffrances et se préparer, par la purification intérieure, la prière, la piété et la joie, à la libération messianique. Il sut ainsi, par son charisme, sa modestie et son intense ferveur, rassembler autour de lui les couches les plus diverses de la société juive. D'abord assez réticents, voire méprisants, vis-à-vis de ce personnage singulier qui tranchait avec les habitudes religieuses des notables et des rabbins, de nombreux lettrés, savants et rabbins finirent par reconnaître sa profonde piété et se rallièrent à lui. Bons connaisseurs des traditions mystiques juives, en quête d'une relation intime avec le divin, vivant toutefois dans les marges de la religion instituée, ces érudits furent impressionnés par la profondeur de son expérience spirituelle. Le Besht sut, parallèlement, toucher les simples Juifs qui, parfois dédaignés par l'élite rabbinique et par les notables communautaires, trouvèrent dans sa piété et son charisme des raisons d'espérer. En l'espace de quelques décennies, ses dons magiques et ses pouvoirs surnaturels furent de plus en plus reconnus et ses adeptes devinrent de plus en plus nombreux. Bien qu'il n'ait jamais désiré devenir le fondateur d'un mouvement religieux, ses pratiques mystiques, ses pouvoirs magiques et la fascination qu'il exerçait préfigurent le rôle que prendra, dans les générations postérieures, le *tsaddik* ou *rebbe*, diffuseur des émanations divines auprès des disciples. S'il n'en est encore qu'à ses prémices, c'est à partir de ce milieu social circonscrit, de cette renaissance spirituelle, alliant éthique, mystique et magie, autour de la personnalité hors du commun du Besht, que prit naissance, entre 1740 et 1760, le courant hassidique. Ce qui, à l'origine, ne formait qu'un cercle restreint de fervents adeptes autour d'un simple *baal Shem* se métamorphosa progressivement en un puissant mouvement piétiste.

Insistons, dans cette perspective, sur le rôle fondamental joué par ses élèves, adeptes et proches disciples qui participèrent à la consolidation, la reconnaissance et la propagation de ses idées, dont, au premier chef, Dov Ber de Mezeritsh. Mentionnons, de même, la formation des cours hassidiques autour des *tsaddikim* qui constitueront autant de micro-sociétés alternatives en marge de la communauté instituée (*qehilah*). Les cours se multiplieront, tout au long du XIX^e siècle, principalement en Europe orientale, donnant au hassidisme une solidité, une force et une autorité grandissantes. Insistons, de même, sur la propagation de la pensée hassidique, notamment du Besht, par le biais d'une vaste littérature faite de récits de vie des *tsaddikim*, de commentaires, de sermons, de livres de coutumes propres aux différentes cours, de traités doctrinaux, qui contribueront à imposer le hassidisme comme l'une des composantes majeures de l'ultra-orthodoxie. À l'intérieur de cette riche production livresque, les *Shivhei ha-Besht* occupent une place centrale. Sous l'apparence de la légende, ces récits répercutent les fondements de la pensée hassidique, explorent les expériences spirituelles et les pratiques mystiques du Besht, dont, entre autres, par le biais de l'initiation aux savoirs kabbalistiques, l'union à la divinité, la prière extatique, les voyages initiatiques vers les mondes supérieurs, les rêves prophétiques, le service divin par la musique, la joie et l'investissement du corps humain. Face à l'omniprésence du mal, des démons et de la violence, le Besht multiplie les messages d'espérance fondés sur la repentance, la rédemption individuelle, la relation personnelle avec Dieu et l'espoir de la délivrance messianique. Les *Shivhei ha-Besht* abondent, également, en témoignages sur les liens avec la société chrétienne, que ce soit les nobles ou le clergé. Le Besht, envoyé officiel de sa communauté auprès des autorités civiles, témoigne de courage et de fermeté pour atténuer les souffrances des Juifs et régler les litiges et les conflits.

UNE FIGURE MAJEURE

QUI CHANGEA LE COURS DE L'HISTOIRE RELIGIEUSE DES JUIFS

N'omettons pas de souligner la beauté littéraire des contes dans lesquels transparaissent l'humour du Besht, son amour infini pour le peuple juif et son émouvante humanité. Les *Shivhei ha-Besht* ont, pour toutes ces raisons entremêlées, exercé une profonde influence sur la pensée religieuse, l'imaginaire et la littérature des Juifs. Des penseurs comme Martin Buber, des écrivains tels que Franz Kafka et Shmuel Agnon, une suite ininterrompue de folkloristes, de chercheurs,

d'artistes, n'ont cessé d'explorer ce texte. À une époque où l'autorité rabbinique était remise en cause, où la société juive traditionnelle affrontait une profonde mutation, le Besht apporta aux Juifs de sa génération des solutions concrètes pour affronter les défis liés à leur entrée dans la modernité. Les *Shivhei ha-Besht* répercutent, certes sous le masque de la fantaisie, du légendaire et de la fiction, des innovations religieuses majeures à l'origine d'une profonde reviviscence spirituelle.

Ce recueil condense l'essence de la pensée du Besht dont l'héritage spirituel n'a jamais cessé, depuis la fin du XVIII^e siècle, de se transmettre. Certains lecteurs le considèrent avant tout comme un magnifique texte de la littérature juive et du patrimoine universel. Dans les milieux de la stricte observance, dont les Loubavitch, qui se réclament directement de la filiation beshtienne, on estime que ce texte contient en germe toute l'histoire à venir du hassidisme. Ce qui était encore à l'état latent dans les *Louanges du Besht* n'a cessé, depuis lors, de se consolider. Le courant hassidique constitue, de nos jours, une des forces vives de l'ultra-orthodoxie.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ETKES Immanuel, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*, Waltham, Brandeis University Press, 2005.
- Hasidism: a New History*, éd. David BIALE, David ASSAF, Benjamin BROWN, Uriel GELLMAN, Samuel HEILMAN, Moshe ROSMAN, Gadi SAGIV et Marcin WODZIŃSKI, postface d'Arthur GREEN, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- In Praise of the Baal Shem Tov (Shivhei ha-Besht)*, éd. Dan BEN-AMOS et Jerome R. MINTZ, Bloomington, Indiana University Press, 1970.
- ROSMAN Moshe, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Baal Shem Tov*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Voir aussi
1786

Jean BAUMGARTEN

1819

La fondation de la *Wissenschaft des Judentums* : un événement central dans l'histoire du judaïsme contemporain

En 1819, un mouvement à la fois scientifique et politique voit le jour parmi les jeunes Juifs de l'université de Berlin : la Wissenschaft des Judentums. Il s'agit de faire entrer le judaïsme dans la modernité par la voie de la science. Le mouvement essaima en Allemagne et en France, où il eut une importance considérable pour le développement des sciences historiques.

LA WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Le mouvement des Lumières auxquels les Juifs participent, principalement à Berlin et à Metz, à travers la *Haskala* et l'accès à l'égalité des droits civils octroyé par la Révolution française en 1791, fait naître chez eux un grand espoir de parvenir à s'intégrer dans la société civile. La réaction politique qui se produit au début du XIX^e siècle et les place à nouveau en butte aux discriminations les conduit donc à rechercher ailleurs que du côté de la politique les possibilités d'une émancipation. Le mouvement antisémite « Hep ! Hep ! » qui se développe à l'université de Berlin sous l'influence de l'historien Friedrich Rühs conduit un petit nombre d'étudiants juifs, réunis autour du philologue Leopold Zunz, du juriste Eduard Gans et du mathématicien Moses Moser, à constituer un « Verein zur Verbesserung des Zustandes der Juden im deutschen Bundestaate » (Société pour l'amélioration de la condition des Juifs dans l'État fédéral allemand), cercle de recherche consacré à l'examen concret des problèmes sociaux et religieux que rencontrent alors les Juifs en Allemagne. Mettant au premier plan l'assimilation à travers la science, celui-ci se transforme un an plus tard en un « Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden » (Société pour la civilisation et la science du judaïsme). L'objectif de ses membres est à la fois d'édifier une science qui soit capable d'acquérir une reconnaissance académique et de

fournir aux Juifs les arguments d'un discours d'intégration dans la société. En cernant l'essence du judaïsme, il s'agit pour eux de démontrer que celui-ci présente tous les caractères requis pour s'intégrer à la modernité. Ce cercle d'études qui connaît une brève existence, puisqu'il disparaît en 1823, a en revanche une longue influence, à la fois en Allemagne et en France. Il donne naissance dans ce dernier pays à la science du judaïsme français, qui se développe tout au long du XIX^e siècle en aboutissant notamment, en 1880, à la création de la *Revue des études juives*. En Allemagne, on peut considérer que la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (Collège de science du judaïsme) fondée en 1872, qui prend en 1922 le nom de Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums (Institut pédagogique pour la science du judaïsme) pour disparaître en 1942, au moment de la déportation de ses membres, en est une émanation directe. Elle accueille de grandes figures du judaïsme, comme Leo Baeck ou le philosophe néo-kantien Hermann Cohen. En raison de l'idéologie qui sous-tend son approche, la *Wissenschaft des Judentums* fut néanmoins accusée, par l'historien spécialiste de la Kabbale Gershom Scholem, d'avoir porté le judaïsme en terre, sacrifiant à la raison ce qu'il y avait en lui de vital et de folklore populaire. Ce jugement fut encore renforcé par les accusations lancées par Hannah Arendt contre les judaïsmes allemand et français de la fin du XIX^e siècle, coupables à ses yeux de s'être mépris sur une symbiose possible avec les sociétés nationales et de n'avoir pas su anticiper durant les années 1930 la possibilité de l'extermination. Cela explique le discrédit, plus encore que le désintérêt, dont la *Wissenschaft des Judentums* a fait l'objet dans les études historiographiques jusqu'à la fin du XX^e siècle.

UNE SCIENCE FONDÉE SUR LA PHILOLOGIE

C'est sur le modèle de la science allemande que se construit la *Wissenschaft des Judentums*. Ce terme désigne au début du XIX^e siècle bien autre chose qu'une approche méthodologique. Il incarne la totalité du savoir. C'est de cette totalité que se revendique l'article programmatique que publie en 1822 Immanuel Wolf, en ouverture du premier numéro de la *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*. Il y affirme la nécessité pour le judaïsme d'assumer la constitution d'une science qui le mette en harmonie avec l'esprit du siècle. Il y définit la science du judaïsme comme englobant la philologie, l'histoire et la philosophie du judaïsme. C'est en effet principalement par le biais de la philologie, alors discipline reine de l'Université allemande, que la science du judaïsme parvient à s'imposer. La philologie s'annexe à

l'époque la mythologie, l'histoire de l'art et même l'histoire. À ces disciplines, elle communique sa méthode : l'herméneutique, science de l'interprétation qui permet à l'interprète de comprendre un texte en s'intéressant, au-delà de ses conditions historiques et techniques de composition, à l'intention de l'auteur lui-même. Les Juifs bénéficient dans ce domaine d'un double avantage. D'une part, un accès direct aux langues des Écritures saintes, notamment l'hébreu, l'arabe et l'araméen. D'autre part, la fréquentation familière de ces textes, notamment au sein des *yeshivot* dans lesquelles se forme la première génération de la science du judaïsme, et la liberté d'interprétation que procure l'herméneutique talmudique, là où les catholiques demeurent soumis à l'autorité de l'Église et à son enseignement. L'enjeu directement politique de la nouvelle érudition apparaît à travers ses objets d'étude, les savants de la *Wissenschaft des Judentums* négligeant les études bibliques au profit du judaïsme rabbinique, qui sert alors de caution à l'idée d'une réforme religieuse et d'une évolution de la tradition.

GRANDES FIGURES

Parmi les grandes figures de la *Wissenschaft des Judentums*, on trouve les noms de Leopold Zunz et Abraham Geiger. Tous deux illustrent la manière dont le mouvement entendit concilier tradition et modernité, foi et raison. Auteur du texte fondateur de la *Wissenschaft*, paru en 1818 sous le titre *Etwas über die rabbinische Literatur* (*De la littérature rabbinique*) , puis en 1832 d'un ouvrage intitulé *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (*Homélie liturgiques des Juifs, une approche historique*) , Leopold Zunz (1794-1886) adapte la méthode herméneutique aux textes de la tradition juive. S'inspirant de ce qui se produit dans les études germaniques, il cherche à montrer comment l'influence du judaïsme se développe jusqu'au XIX^e siècle. Il propose à cet effet une nouvelle vision de l'histoire du peuple juif, gommant la distinction entre textes canoniques et profanes, et met en avant le caractère national de la tradition. C'est du côté de la réforme religieuse qu'Abraham Geiger (1810-1874) tire la *Wissenschaft des Judentums*. Rédacteur en chef de l'importante revue *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* puis de la *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* (1862-1875), il fut également l'auteur en 1833 d'une étude sur Mahomet (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ? – Qu'est-ce que Mohammed a pris du judaïsme ?*) qui montrait l'influence de la littérature rabbinique sur le Coran. Exerçant les fonctions de rabbin dans différentes communautés, il s'engagea en 1848 pour le

poste de rabbin de Breslau dans une polémique contre le rabbin orthodoxe qui fut à l'origine de la scission entre orthodoxes et réformateurs. Il faut enfin citer l'historien Heinrich Graetz, auteur d'une monumentale *Histoire des Juifs*, publiée entre 1853 et 1870, qui va jusqu'au XIX^e siècle.

LA SCIENCE DU JUDAÏSME FRANÇAIS

C'est depuis l'Allemagne, où leur appartenance au judaïsme leur interdisait de prétendre à une carrière universitaire, qu'émigrèrent la plupart des fondateurs de la science du judaïsme français. Ceux-ci ont pour nom Salomon Munk (1803-1867) ou Joseph Derenbourg (1811-1895). Spécialistes de philosophie médiévale juive ou arabe, ils trouvèrent rapidement des postes dans ces disciplines. Ils ne consacrent pas exclusivement leurs travaux au judaïsme, même si la réputation de Munk doit beaucoup à sa traduction du *Guide des égarés* de Maïmonide, qui lui valut de suppléer Renan au Collège de France en 1863. Ils participèrent au développement de l'ensemble des études historiques, cherchant à l'intérieur de celles-ci à démontrer l'apport du judaïsme et sa pertinence. Telle fut également la démarche d'Adolphe Franck (1810-1893), principal disciple de Victor Cousin et qui dirigea la grande entreprise du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1844-1852), également auteur du premier ouvrage en langue française sur la Kabbale, mais aussi de Michel Bréal (1832-1915), titulaire durant les années 1860 de la chaire de mythologie comparée au Collège de France et fondateur de la sémantique. On peut citer à la génération suivante les frères Darmesteter, Arsène (1846-1888), qui mit en lumière l'importance de Rachi dans la France médiévale, et James (1849-1894), spécialiste des études iraniennes et auteur des *Prophètes d'Israël* (1892). Plusieurs traits distinguent la science du judaïsme français de son homologue allemande. D'une part sa présence au sein même des institutions académiques, d'autre part son côté plus directement politique, dans la mesure où les savants de la science du judaïsme prennent fait et cause pour la République et son engagement du côté de la raison contre l'autorité de l'Église. Si la *Wissenschaft des Judentums* eut une forte influence en France, puis au XX^e siècle en Angleterre et aux États-Unis, grâce à l'influence des savants juifs chassés par les nazis, elle n'eut qu'une faible influence du côté du judaïsme d'Europe de l'Est.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

SIMON-NAHUM Perrine, *La Cité investie. La « science du judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, 1991.

SIMON-NAHUM Perrine, *Les Juifs et la modernité. L'héritage du judaïsme et les Sciences de l'homme en France au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2018.

TRAUTMANN-WALLER Céline, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Cerf, 1998.

Perrine SIMON-NAHUM

1822

Juifs et barons : la dynastie des Rothschild

La dynastie bancaire des Rothschild est emblématique de l'histoire du capitalisme financier du milieu du XVIII^e siècle à aujourd'hui. Philanthropes, mécènes, bâtisseurs, collectionneurs d'art, les Rothschild ont toujours contribué au rayonnement culturel et au progrès social de leurs pays d'adoption, tout en générant un imaginaire antisémite constamment renouvelé.

LES ROTHSCHILD ANOBLIS ET TITRÉS

Le 29 septembre 1822, l'empereur d'Autriche François 1^{er} élève au rang de baron les cinq fils de Mayer Amschel Rothschild, le fondateur de la dynastie bancaire, ainsi que leurs descendants légitimes masculins et féminins portant le nom de Rothschild, sans distinction de nationalité.

Si l'année 1822 est souvent retenue pour dater l'entrée dans la noblesse des Rothschild, c'est en fait en 1817 que les cinq frères sont anoblis par François 1^{er} et qu'ils peuvent désormais adjoindre une particule à leur patronyme.

Ces deux distinctions apparaissent comme une récompense pour l'ensemble des services qu'ils ont rendus à l'Autriche et plus largement à la coalition réunissant aussi l'Angleterre, la Prusse et la Russie lors des conflits successifs qui les ont opposées à la France. Leur anoblissement est aussi une légitimation de leur position dominante dans l'espace financier européen. Les Rothschild ne sont cependant pas les premiers Juifs à avoir été anoblis par des États qui, à l'exception de la France, refusent d'octroyer à la population juive un véritable statut de sujets à égalité avec la population chrétienne. Israel Honig, Joachim Popper, Nathan Adam Arnstein par exemple furent anoblis par l'empereur d'Autriche en 1789, 1790 et 1798.

UN FONDATEUR, NÉGOCIANT,
FOURNISSEUR AUX ARMÉES, BANQUIER

Amschel Rothschild est à l'origine de l'extraordinaire ascension économique de la dynastie. C'est lui qui donne l'impulsion première, vite secondé par ses cinq fils. Il est né en 1744 à Francfort. Devenu orphelin à l'âge de 12 ans, il commence son apprentissage du monde financier auprès de Wolf Jacob Oppenheim, à Hanovre. Là, il s'initie aux règles du négoce international et des emprunts royaux mais s'intéresse aussi au négoce des pièces et des médailles anciennes. C'est cette dernière activité qui lui permet d'approcher le landgrave Frédéric II de Hesse-Cassel et son fils Guillaume. En septembre 1769, trois ans après son retour à Francfort, il devient conseiller financier officiel (*Hoffakor*) du landgrave de Hesse-Cassel.

En 1783, Mayer Amschel se lie d'amitié avec Carl-Frédéric Buderus, proche de Guillaume de Hesse-Cassel. Lorsque Frédéric II, le père de ce dernier, disparaît en 1785, c'est ce même Guillaume qui lui succède. Buderus, devenu en 1789 ministre des Finances du nouveau landgrave, fait alors fréquemment appel à Mayer Amschel. Parallèlement, ce dernier se lance dans le financement du commerce international, tout particulièrement avec l'Angleterre. La Révolution française lui offre de nouvelles opportunités économiques. Il décroche des contrats de fournisseur des armées des pays qui se sont unis contre la France.

1806 est l'année de l'instauration du blocus continental, mis en place par Napoléon contre le Royaume-Uni. Aidé de Nathan, son second fils, désormais installé en Angleterre, qui achète et expédie les marchandises de manière frauduleuse en Allemagne ou Hollande, Amschel Mayer parvient à contourner le blocus. Les gains qu'il retire de l'importation de biens anglais sont très importants et lui permettent de répondre aux sollicitations de prêts qui émanent de divers États. C'est le début des opérations de gestion des emprunts d'État, spécialité à venir de la banque au XIX^e siècle.

UNE STRUCTURE DYNASTIQUE

Très vite, Amschel Mayer instaure trois principes fondamentaux qui doivent assurer la pérennité de l'entreprise qu'il a créée et à laquelle il veut conférer une forte dimension dynastique.

Le caractère international des affaires appelle vite un réseau de correspondants installés à l'étranger, étroitement liés à la maison-mère établie à Francfort et devant offrir des garanties de confiance absolue. C'est ainsi que Nathan, après Liverpool, s'installe à Londres, où il fonde une maison de banque en 1810, James rejoint Paris en 1810 et y ouvre en 1817 un établissement bancaire, Salomon fait de même à Vienne en 1821, Carl à Naples la même année. Seul Anselm reste à

Francfort.

À cette présence des fils du fondateur dans ces métropoles, va se superposer une structure juridique garantissant des liens étroits de solidarité entre établissements. Déjà, les différentes maisons sont liées par un réseau de participations croisées. Autre principe, les fils d'Amschel, comme de tous leurs descendants mâles, ne pourront quitter la firme en vendant leurs parts à « l'extérieur » : ils se doivent de les céder à des associés Rothschild. Enfin, les filles nées Rothschild ne peuvent devenir associées, non plus que leurs maris et leurs descendants. Ce montage établit le caractère patrilinéaire du projet entrepreneurial.

Une très stricte politique d'alliances endogames complète le montage. Elle correspond à une stratégie consciente de lutte contre l'éparpillement du patrimoine et de maintien du fort degré de confiance entre les différentes maisons de banque dispersées en Europe. Cette politique se traduit par des mariages Rothschild-Rothschild contractés au plus près dans la parenté. Celle-ci s'observe dès la seconde génération : James de Rothschild, le fondateur de la branche française, épouse en 1824 sa nièce Betty de Rothschild, fille de son frère Salomon Mayer, fondateur de la branche viennoise. C'est à la troisième génération que cette politique connaîtra son apogée.

UN ÉDIFICE QUI SE FISSURE À LA FIN DU XIX^e SIÈCLE

Les trois principes fondateurs sont moins rigoureusement appliqués à partir des années 1860-1870. Déjà en 1863, la maison de banque de Naples ferme ses portes. À partir de l'unification allemande avec Berlin comme capitale, la maison francfortoise voit son activité progressivement se réduire. En 1907, elle ferme ainsi ses portes. En matière de gestion des affaires, l'individualisation des maisons se fait plus marquée, à tel point que le contrat d'association qui les liait depuis les années 1810 n'est pas reconduit en 1905. Enfin, la politique endogame des alliances matrimoniales est moins rigoureusement suivie, les conjoints pouvant être choisis hors de la parenté proche. Des alliances avec des familles juives, dont certaines entretiennent des liens d'intérêts économiques avec les Rothschild (Lambert, Weisweiller), sont conclues, tout comme avec des familles de l'aristocratie chrétienne.

DE LA GESTION DES EMPRUNTS D'ÉTAT AUX PARTICIPATIONS INDUSTRIELLES

À partir des années 1830, s'ils restent toujours très actifs sur le

marché des emprunts d'État, les Rothschild commencent à s'intéresser au financement d'entreprises industrielles. Les mines (Anzin) et les chemins de fer (ligne Paris-Saint-Germain-en-Laye/Paris-Versailles-Rive-Droite) sont alors les premiers secteurs dans lesquels ils investissent. Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, face à la concurrence des banques de dépôt, qui jouent désormais à plein lors de l'octroi d'emprunts d'État devenus moins nombreux, les maisons Rothschild poursuivent la réorientation de leur activité vers les investissements industriels. Prenons le cas des Rothschild français. Outre les chemins de fer avec la Compagnie du Nord, la Compagnie de l'Est, le Südbahn et le Saragosse, ils sont présents dans les mines, Almaden, Rio-Tinto et Peñarroya en Espagne, Le Nickel en Nouvelle-Calédonie, et dans l'industrie pétrolière (Bnito dans le Caucase) associée à la maison de Londres. Les Rothschild anglais investissent notamment dans les mines (De Beers en Afrique du Sud) et la sidérurgie (Wickers). Les Rothschild autrichiens, avec l'aide de la maison de Londres, détiennent majoritairement le complexe sidérurgique de Witkowitz, en Moravie.

LES BANQUES ROTHSCHILD AUX XX^e ET XXI^e SIÈCLES

Les trois banques Rothschild de la première moitié du XX^e siècle apparaissent nettement moins dynamiques qu'elles ne l'étaient au XIX^e siècle. Elles gèrent essentiellement les participations des différents membres de la famille ainsi que celles d'autres clients. On observe un redémarrage des maisons Rothschild après 1945. Londres et Paris développent les investissements dans de nouveaux secteurs économiques et créent des départements de conseil financier, et les générations qui reprennent alors les deux maisons de banque (Guy, Élie et Alain à Paris, Edmond, Leopold et Evelyn à Londres) réussissent à en faire des établissements dynamiques. En 1953, un troisième établissement « Rothschild » est né : la Compagnie financière Edmond de Rothschild, dirigée par le fils de Maurice, qui avait quitté la maison parisienne à la fin des années 1930.

Avec l'arrivée de la majorité socialiste au pouvoir en France en 1981, la maison française, devenue banque de dépôt à la fin des années 1970, est nationalisée. L'enseigne Rothschild disparaît du paysage bancaire français. Très vite, cependant, David de Rothschild et son cousin Éric créent un nouvel établissement, obtenant, après quelques années, le droit d'utiliser à nouveau le nom de Rothschild dans la raison sociale. Spécialisée dans la gestion privée, l'*asset management* et surtout la *corporate finance*, cette maison se développe rapidement et devient une banque d'affaires reconnue.

L'année 2003 voit le rapprochement, sinon la fusion, des maisons de

Londres et de Paris : David de Rothschild devient le président de la maison de Londres, succédant ainsi à son cousin anglais Evelyn. L'objectif, face aux grandes enseignes internationales, notamment américaines, est d'atteindre une taille critique.

Près de deux siècles après l'octroi du titre de baron aux cinq frères Rothschild en 1822, le nom de Rothschild reste une marque dans le monde de la banque et de la finance internationale. Marque duplice cependant, car elle est autant le symbole même d'un capitalisme juif international exploiteur des classes laborieuses que du génie financier et de l'extrême richesse.

Si l'aspect dynastique de la structure a connu des remous importants au cours de son histoire, il reste qu'il continue à façonner l'esprit d'une maison qui parvient à chaque génération à donner des banquiers « Rothschild » à même de reprendre la direction des affaires.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ELON Amos, *Le Premier des Rothschild. Meyer Amschel, fondateur de la dynastie* [1996], Paris, Calmann-Lévy, 1997.

FERGUSON Niall, *The House of Rothschild*, New York, Penguin Books, 2000, 2 vol.

GASTON-BRETON Tristan, *La Saga des Rothschild*, Paris, Tallandier, 2017.

KUPER Adam, « Fraternity and Endogamy. The House of Rothschild », *Social Anthropology*, vol. 9, no 3, 2001, p. 273-287.

Cyril GRANGE

Voir l'illustration p. VIII du cahier couleur

1867

L'émancipation des Juifs d'Autriche-Hongrie

En vertu des lois constitutionnelles de décembre 1867, les Juifs de l'empire des Habsbourg obtiennent l'émancipation qui annule ainsi toutes les entraves existant encore à leur liberté de mouvement et permet l'accès à toutes les professions.

Les Juifs sont le seul groupe de la monarchie des Habsbourg présent dans toutes les régions et dans toutes les villes de petite, moyenne et grande importance. Leurs origines et leurs modes de vie montrent toutefois une grande disparité, que renforce encore l'adoption de modèles culturels différents selon la société dans laquelle ils vivent. Durant la période qui nous intéresse ici, les Juifs peuvent être partagés en trois grandes catégories : tout d'abord un monde juif dit occidental, principalement des Juifs allemands, que l'on retrouve surtout en Bohême-Moravie, en Autriche et en Hongrie ; ensuite les Juifs de l'Est, des espaces polonais et russes, qui immigrent dans le courant du siècle vers les territoires austro-hongrois, essentiellement en direction de sa partie orientale, Bucovine, Hongrie, Slovaquie, puis vers Vienne et Prague ; enfin, la dernière composante, une branche méridionale et balkanique, représentée par les Juifs italiens et bosniaques. Le chemin vers l'émancipation a connu des péripéties, dont certaines ont été douloureuses, notamment durant la révolution de 1848. À l'issue d'une période de néo-absolutisme, la monarchie des Habsbourg opère une ouverture vers un régime de représentation parlementaire et d'égalité civique ; elle pacifie ses rapports avec la Hongrie par l'intermédiaire du Compromis de 1867 et les lois constitutionnelles de décembre reconnaissent enfin aux Juifs l'égalité avec les autres citoyens de l'Empire et leur ouvrent la voie de l'intégration. En échange, les Juifs se montrent parmi les plus ardents partisans de l'empereur François-Joseph. Le territoire de la monarchie devient en outre un refuge pour les Juifs persécutés en Russie. Le phénomène migratoire qui entraîne les Juifs de Galicie vers le centre – Vienne – ne se dément pas jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale.

La loyauté des Juifs envers la monarchie est incontestable. En les présentant souvent comme les seuls véritables vecteurs de l'identité autrichienne, la vision nostalgisante et rétrospective de l'empire des Habsbourg leur dénie tout sentiment d'appartenance nationale et à l'inverse elle dénie aux nationalités tout attachement dynastique. Définie par la langue, la nationalité n'est donc pas un critère d'identification pour les Juifs, même si, en Galicie, le « nationalisme » juif prétend faire admettre le yiddish comme langue d'usage (*Umgangssprache*). Cette revendication n'aboutit pas et le judaïsme demeure une catégorie confessionnelle, si bien que, dans le contexte austro-hongrois, il vaudrait mieux écrire les « juifs » avec une minuscule. Leur adhésion aux divers projets nationaux pose problème. Leur besoin de reconnaissance les conduit à adopter le modèle dominant dans la société où ils se trouvent : allemand, hongrois, polonais, italien, car il leur permet de s'intégrer en outre à un modèle social séduisant (culture, noblesse). Face à cela, les nationalités « dominées » les voient comme des ennemis, alliés du pouvoir ; elles emploient donc souvent une rhétorique antisémite qui les exclut. Par conséquent, il serait tentant de voir en 1918 les Juifs comme des « vaincus », puisque les États successeurs vont se construire sur une communauté nationale à laquelle ils sont demeurés étrangers dans la plupart des cas. Cette analyse est marquée par la rétrospective mais aussi et surtout par l'impact du traumatisme de la Shoah, qui brouille les pistes. Elle est de surcroît déterminée par une méconnaissance des mécanismes d'identification dans les pays successeurs, car elle a été dominée par la littérature autrichienne de l'entre-deux-guerres dont les auteurs, souvent juifs eux-mêmes, ont été les vecteurs d'une indéniable nostalgie de la monarchie. Les Juifs deviennent dès lors souvent une « double » minorité puisqu'ils se rattachent à l'ancienne majorité : c'est le cas en Tchécoslovaquie, où les Juifs de Bohême-Moravie, malgré une identification croissante à la nation tchèque, sont encore vus comme des Allemands et où ceux de Slovaquie, en revanche, sont assimilés aux Hongrois. Les Juifs de Trieste sont victimes de la frénésie de reconquête de la terre irrédente, qui devient un bastion du fascisme. Or, dans l'immédiat après-1918, ce ne sont pas seulement les Juifs qui se trouvent vaincus, c'est toute une société qui perd la guerre et ses repères fondés sur un système dynastique supranational. Les nouveaux États-nations sont constitués de minorités, dont les Juifs, qui peinent à trouver leur place dans un cadre rétréci géographiquement et moralement.

Une présentation statistique de l'évolution de la population juive en Cisleithanie (partie autrichienne de l'Empire) fait apparaître au début de notre période, en 1869, 822 220 Juifs. Le dernier recensement austro-hongrois de 1910 comptabilise 1 313 687 Juifs, soit 4,6 % de la population. C'est en Galicie et Bucovine que la population juive est la plus nombreuse. Les autres territoires mentionnés comportent une population juive qui n'excède les 2 % qu'en Moravie. La Bosnie-Herzégovine, administrée puis annexée par l'Autriche-Hongrie en 1908, comprend une communauté juive importante à Sarajevo, en grande majorité séfarde, mais, pour l'ensemble de la province, les Juifs ne forment en 1910 que 0,6 % de la population totale. Les Juifs sont relativement moins nombreux en Transleithanie (partie hongroise de l'Empire) : même si le nord et le nord-est de la Hongrie ainsi que Budapest connaissent un fort peuplement juif, les pourcentages n'atteignent pas les volumes de la Galicie ou de la Bucovine, non plus que de Prague et Vienne réunies. L'évolution démographique est cependant comparable, la population juive de Transleithanie augmentant elle aussi d'un peu plus de 300 000 personnes durant la période comprise entre 1880 et 1910. On obtient ainsi pour 1880 une population juive de 638 314 personnes (Croatie incluse) soit 4,1 % de l'ensemble, qui atteint en 1910 le chiffre de 932 458, à savoir 4,5 % de la population totale.

La présence significative des Juifs dans les villes est antérieure à 1848. Les différentes restrictions et interdictions de séjour sont contournées par l'établissement des Juifs dans les faubourgs, soit encore sur des terres appartenant aux familles nobles résidant dans ces villes. Pour la Transleithanie en général, le mouvement d'urbanisation massif des Juifs et en vérité leur installation essentiellement à Budapest peuvent être datés du début des années 1840, avec l'obtention de l'autorisation de s'installer sans limites dans les villes royales libres. À Vienne, dont les Juifs sont en principe exclus depuis 1670, une petite communauté a réussi à se maintenir, bénéficiant des faveurs accordées par la Cour à ses fournisseurs et banquiers. Cependant, le véritable essor de la population juive de Vienne commence après 1867, pour atteindre une ampleur considérable dans un laps de temps très court puisque, dès 1880, les Juifs forment plus de 10 % de la population viennoise. Une proportion réduite ensuite par l'intégration progressive des faubourgs mais qui se maintient autour de 8,5 % à la veille de la Première Guerre mondiale. Pour le reste de la Cisleithanie, c'est à Prague puis dans les villes galiciennes et à Czernowitz que l'on trouve les communautés juives les plus significatives. On compte ainsi en 1910 9,4 % de Juifs à Prague, 28,1 % à Cracovie, 27,6 % à Lemberg et 31,9 % à Czernowitz. En Transleithanie, c'est Budapest qui attire la grande majorité des

immigrants. Le pourcentage de la population juive de Budapest passe ainsi de 10 % en 1867, ce qui était déjà considérable et montre bien l'ancienneté du processus, à 23,1 % en 1910. En 1910, plus de 50 % des Juifs de Hongrie sont des citoyens. Tout comme en Cisleithanie, une grande partie des derniers arrivants de l'Est demeurent des ruraux, reconstituant la structure communautaire du *shtetl* et demeurant réfractaires à toute assimilation. À partir des années 1880, l'émigration en direction de l'Amérique prend une ampleur considérable et ne concerne pas seulement les Juifs. Entre 1881 et 1914, le nombre des immigrants juifs originaires d'Autriche-Hongrie s'élève à 319 894. Les Juifs représentent 7 % des immigrants austro-hongrois, soit près de deux fois leur part dans la population de l'Empire. Environ 85 % d'entre eux viennent de Galicie.

LA CONTRIBUTION JUIVE AU MODÈLE DE SOCIÉTÉ DE L'AUTRICHE-HONGRIE

L'émancipation de 1867 donne à l'activité des Juifs un essor considérable. Cependant il faut rappeler qu'à Vienne ainsi qu'à Budapest, le dynamisme économique et les capacités d'initiative de la communauté ont été antérieurs à 1848. À cette époque, c'est encore le commerce ainsi que l'artisanat qui dominent l'éventail des professions. Le développement des professions libérales, surtout médecins et avocats, s'affirme plus nettement après 1867 pour atteindre des proportions considérables dans les deux capitales. Les Juifs sont dès lors présents dans tous les domaines de la création artistique et littéraire, puis même dans les débuts du cinéma. Ils sont à l'avant-garde de la médecine et des autres sciences. L'apport du monde juif au rayonnement culturel exceptionnel de Vienne au tournant du siècle est essentiel. La métropole rivale, Budapest, peut s'enorgueillir elle aussi de la richesse d'une création juive sans cesse renouvelée. À ces deux pôles, s'ajoutent les capitales régionales, à commencer par Prague, où l'élite juive demeure encore germanique mais où déjà des artistes s'intègrent à la composante tchèque, et Czernowitz, où les Juifs constituent à eux seuls le sommet de la vie intellectuelle de la ville, maintenant dans cette mosaïque la pratique de la langue allemande.

Les Juifs d'Autriche-Hongrie ont été dans leur grande majorité de sincères patriotes. L'expression de l'identité juive vient rejoindre celle de l'identité nationale ou confessionnelle, qui s'exprime dans un cadre régional. Au sommet de cette échelle de valeurs identitaires, se trouve l'attachement à la dynastie des Habsbourg, qui rassemble tous les citoyens de l'Empire. La neutralité confessionnelle pratiquée par le souverain a été remarquable. Pour les Juifs, les manifestations

d'antisémitisme ne sont pas l'œuvre de la dynastie mais de partis politiques ou de groupes confessionnels et ils font confiance à l'État pour les faire cesser. Les Juifs qui ont combattu le sionisme l'ont fait en grande partie parce qu'il leur semblait injuste d'être représentés comme des apatrides. Ils étaient reconnaissants à la monarchie de leur avoir donné la possibilité d'exister en respectant leur spécificité, de prospérer et de manifester leurs capacités intellectuelles. En échange, ils lui ont apporté leur énergie, leur dynamisme et leur génie en croyant de toute leur âme à l'assimilation : ils se sont tellement identifiés à ses valeurs que sa chute les a profondément désespérés.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BIHL Wolfdieter, « Die Juden », dans Adam WANDRUSZKA et Peter URBANITSCH (dir.), *Die Habsburgermonarchie*, vol. 3/2, *Die Völker des Reiches*, Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1980, p. 880-948.
- HOREL Catherine, « Les juifs de l'empire des Habsbourg. Incarnation du modèle supranational ? », *Les Cahiers Irice*, vol. 13, no 1, 2015 (Catherine HOREL [dir.], *La Fin de l'Autriche-Hongrie 1918-1920. Une victoire des nationalités ?*), p. 47-61.
- MCCAGG William O., *A History of Habsburg Jews, 1670-1918*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

Voir aussi
1920

Catherine HOREL

Voir l'illustration p. IX du cahier couleur

1870

Les Juifs algériens deviennent citoyens français grâce au décret Crémieux

Le 24 octobre 1870, les Juifs d'Algérie sont déclarés citoyens français par le décret promulgué par Adolphe Crémieux, alors ministre de la Justice. Aujourd'hui resté dans les mémoires comme le couronnement de l'émancipation des Juifs algériens, il fut cependant contesté, que ce soit au moment de sa promulgation par les autorités coloniales ou pendant toute la colonisation par des élus anti-Juifs.

En 1996, dans *Le Monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*, Jacques Derrida évoquait le décret Crémieux de 1870 comme le moment clé qui le constituait comme « franco-maghrébin », c'est-à-dire, à la fois et indissociablement, comme français et comme maghrébin. Le décret Crémieux, qui « naturalisa » les « indigènes israélites » de l'Algérie ou, plus précisément, qui leur attribua collectivement la citoyenneté française, est demeuré en effet, jusqu'aujourd'hui, un élément central de la mémoire collective et de l'identité des Juifs d'Algérie, y compris pour ceux qui n'étaient pas nés en 1870.

Cependant, par-delà le mythe toujours vivace d'une émancipation des Juifs algériens présentée comme une étape logique d'une histoire longue des Juifs de France, demeure le mystère d'un décret, promulgué très rapidement par Adolphe Crémieux, alors ministre de la Justice du gouvernement de la Défense nationale, replié à Tours depuis seulement un mois, et qui suscita dès sa publication l'hostilité des autorités coloniales en Algérie, relayée ensuite par la propagande antijuive dans la colonie.

QUELLE NATIONALITÉ POUR LES JUIFS D'ALGÉRIE ?

Au début de la colonisation, les Français découvrirent en Algérie

une population juive d'environ 30 000 personnes, citadines et vivant très majoritairement dans une grande pauvreté. Par la signature de l'acte de capitulation du 5 juillet 1830, les autorités françaises s'étaient engagées à respecter le libre culte et le respect des traditions religieuses des populations conquises, musulmanes ou juives, ce qui signifiait en pratique que les Juifs algériens demeuraient justiciables, pour toutes les questions de droit civil (le statut personnel), des juridictions rabbiniques appliquant le droit mosaïque.

Cependant, face aux demandes répétées du Consistoire central israélite de France et, plus largement, des Juifs de métropole qui n'eurent de cesse de fustiger le « fanatisme » du rabbinat algérien et de réclamer la régénérescence des Juifs d'Algérie, le gouvernement de Louis-Philippe limita progressivement les prérogatives des juridictions rabbiniques, puis, par l'ordonnance royale du 9 novembre 1845, importa en terre coloniale l'organisation consistoriale, parachevant ainsi l'« assimilation » des institutions juives algériennes.

Cependant, du point de vue de la nationalité, les Juifs algériens étaient toujours des « indigènes », à l'instar des musulmans. N'étant plus sujets ottomans, les premiers habitants de l'Algérie étaient-ils pour autant devenus français ? Dans un premier temps, les autorités françaises se gardèrent bien de le préciser.

Pourtant, cette indétermination du statut des colonisés au regard de la nationalité n'était pas sans conséquence pratique. En effet, la nationalité donne accès, non seulement à l'électorat, mais également à un certain nombre de droits spécifiques, notamment l'accès aux emplois publics ou aux professions protégées. Or c'est précisément à l'occasion d'une affaire mettant en scène un jeune Juif d'Alger et touchant au privilège accordé aux seuls Français d'exercer certaines professions, en l'occurrence la profession d'avocat, que la question fut relancée.

Élie Léon Enos (1833-1885), ancien étudiant de droit à la faculté de Paris et inscrit une première fois au barreau de Paris entre 1858 et 1861, demanda, de retour à Alger en 1861, son inscription au conseil de l'ordre des avocats d'Alger. Cette requête fut rejetée le 28 novembre 1861 au motif qu'Enos n'était pas français car « n'étant pas né sur le sol de la France ou de parents français ». L'avocat refusé fit appel de l'arrêté et obtint satisfaction par un arrêt du 24 février 1862 de la Cour d'appel d'Alger, confirmé par la Cour de cassation le 15 février 1864.

La décision fit grand bruit. Une phrase du jugement fut largement commentée : « Tout en n'étant pas citoyen français, l'indigène musulman ou israélite est français. » Les colonisés avaient donc bien la nationalité française, mais cette qualité de Français n'entraînait pas jouissance de tous les droits du citoyen français. La citoyenneté n'étant

pas une condition nécessaire à l'exercice de la profession d'avocat, Enos, bien que non-citoyen, devait être inscrit comme avocat au conseil de l'ordre.

Ce principe d'une nationalité française sans citoyenneté fut définitivement entériné en 1865 avec le sénatus-consulte du 14 juillet, qui reprit les grands principes du jugement de 1862, en y ajoutant une innovation de taille : la possibilité ouverte aux « indigènes » d'accéder à la pleine citoyenneté française, moyennant la perte de leur statut personnel, *via* une requête individuelle semblable à une procédure de naturalisation.

L'ÉCHEC DE LA NATURALISATION INDIVIDUELLE

Or, contrairement au souhait des Juifs de métropole, les Juifs algériens ne se saisirent que peu de la procédure ouverte par le sénatus-consulte de 1865 pour devenir citoyens français.

En effet, pour une population de 34 000 Juifs « indigènes » (recensement de 1866), seules 137 naturalisations furent prononcées entre 1865 et 1870. Parmi elles, on retrouve celle de Élie Léon Enos, âgé alors de 34 ans, par décret du 6 juillet 1867, en compagnie de ses frères Abraham et David. Les raisons de cet échec furent multiples et ont fait l'objet de nombreuses discussions chez les commentateurs de l'époque comme parmi les historiens contemporains.

La première explication mise en avant était l'attachement des Juifs algériens, comme des musulmans, à leur statut personnel et aux juridictions religieuses appliquant les préceptes de leur foi. L'obligation de la conscription, qui rendait difficile le respect de la *cacherout*, expliquerait aussi la réticence de Juifs algériens souvent observants. Par ailleurs, les autorités coloniales ne semblèrent guère avoir favorisé la procédure ni même avoir informé largement les intéressés sur cette ouverture.

C'est pourquoi, dès les années 1860, de nombreuses voix s'élevèrent, des organisations juives de métropole, comme l'Alliance israélite universelle, mais également des consistoires algériens, pour demander que la qualité de citoyen français fût attribuée collectivement et automatiquement à l'ensemble des Juifs de la colonie. Un premier projet de décret fut préparé dans les tout derniers moments du Second Empire, avant d'être repris par Adolphe Crémieux, ancien avocat et ancien ministre de la Seconde République mais également président de l'Alliance israélite universelle, qui le promulgua, en tant que ministre de la Justice du gouvernement de la Défense nationale, le 24 octobre 1870. Dès lors, les « israélites indigènes » des départements de l'Algérie furent déclarés citoyens français et soumis juridiquement au Code civil.

L'innovation du décret Crémieux tint précisément dans ce caractère massif et obligatoire du changement de statut, rompant ainsi avec la logique individualiste et discrétionnaire qui prévalait avec le sénatus-consulte de 1865.

UNE CITOYENNETÉ ATTAQUÉE

Cependant, le décret de 1870 ne fut pas vécu comme une victoire incontestée. Il suscita la méfiance des milieux juifs de la colonie hostiles à l'abandon imposé du droit mosaïque et rencontra la résistance des rabbins traditionnels. Il demeura également, pendant toute la Troisième République, une référence paradoxale, plus exactement un contre-modèle, celui d'une naturalisation de masse et incontrôlée, sous la plume des juristes et des légistes chargés d'étudier les projets d'ouverture de la citoyenneté aux Algériens musulmans.

En Algérie, l'annonce de sa promulgation surprit les militaires et administrateurs, tel Charles du Bouzet, le commissaire extraordinaire de la colonie nommé par Crémieux, qui n'eut de cesse d'essayer d'en limiter l'application. Dès lors, une campagne continue, aussi bien à Paris, à la Chambre des députés, qu'en Algérie, relayée par la presse et le nouveau gouverneur général, l'amiral Gueydon, exigea son abrogation.

Le décret fut conservé, mais sa portée fut limitée par un autre décret promulgué le 7 octobre 1871 sous l'impulsion du ministre de l'Intérieur Félix Lambrecht. Ce dernier décret visait à préciser les contours de la population directement concernée par le décret Crémieux, à savoir les « indigènes israélites » : un « indigène israélite » était dès lors défini comme un « israélite » (rien n'était alors dit sur la définition exacte de la catégorie d'israélite) « né en Algérie avant l'occupation française ou né, depuis cette époque, de parents établis en Algérie à l'époque où elle s'est produite ».

Aujourd'hui largement oublié, ce décret a pourtant eu des conséquences décisives et durables pendant toute la colonisation. Tout d'abord, il fixait de façon définitive la définition de la catégorie « indigène », indépendamment de sa religion, définition reprise ensuite par toute la doctrine juridique.

Par ailleurs, son effet immédiat fut d'exclure les Juifs marocains et tunisiens, nombreux en terre algérienne, de l'application du décret Crémieux. Ultérieurement, le décret Lambrecht fut également invoqué pour refuser le bénéfice du décret Crémieux aux Juifs résidant dans les territoires du M'Zab, dont l'annexion avait été prononcée en 1882, au motif qu'ils n'étaient pas nés, ni leurs parents, dans les frontières de l'Algérie conquise en 1830.

Enfin, le décret Lambrecht joua un rôle aussi déterminant lors des

grandes crises antisémites. Que ce soit à la fin du XIX^e siècle à Constantine ou à la fin des années 1930 à Sidi Bel Abbès, des maires élus sur des programmes « anti-Juifs » cherchèrent à radier les électeurs juifs des listes électorales en s'appuyant sur une application littérale du décret de 1871, à défaut d'obtenir l'abrogation du décret Crémieux. Pour voter, les électeurs juifs étaient tenus d'apporter la preuve de leur indigénat, c'est-à-dire la preuve de leur naissance ou de celle de leurs ascendants en Algérie avant 1830. Tout défaut de preuve était alors assimilé à une tentative de fraude et entraînait la radiation. Or une telle preuve alors était difficile à présenter : l'Algérie était dépourvue d'état civil au moment de la conquête, et les actes de notoriété, d'abord acceptés avec parcimonie en 1871, devinrent impossibles à établir à partir des années 1880.

Ces attaques contre l'électorat juif préparèrent le terrain pour la mesure phare du régime de Vichy en terre algérienne, à savoir l'abrogation du décret Crémieux, le 7 octobre 1940, qui renvoya les Juifs d'Algérie à leur ancienne condition d'« israélites indigènes » (sans retrouver, toutefois, la jouissance du droit mosaïque). Le jeune Jacques Derrida, tout juste âgé de dix ans, fut alors exclu de son lycée, et évoqua, bien plus tard, la « mémoire traumatique de cette dégradation ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASSAN Valérie, *Les Consistoires israélites d'Algérie au XIX^e siècle. « L'alliance de la civilisation et de la religion »*, Paris, Armand Colin, 2012.
- BLÉVIS Laure, « En marge du décret Crémieux. Les Juifs naturalisés français en Algérie (1865-1919) », *Archives juives*, vol. 45, no 2, 2012, p. 47-67.
- DERRIDA Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- NADJARI David, « L'émancipation à "marche forcée" : les Juifs d'Algérie et le décret Crémieux », *Labyrinthe. Atelier interdisciplinaire*, 28, 2007, p. 77-89.

Voir aussi
212 ; 1867 ; 1962

Laure BLÉVIS

Voir l'illustration p. IX du cahier couleur

1894

L'obsession antisémite aux origines de l'affaire Dreyfus

L'affaire Dreyfus (1894-1906) a représenté une offensive majeure des forces antisémites en France et en Europe contre les Juifs, identifiés au « traître Dreyfus ». Face à la conspiration d'État qu'entraîna ce procès public contre un brillant officier innocent du crime d'espionnage qu'on lui imputait, une petite phalange de défenseurs, aidés par la détermination à lutter du capitaine Dreyfus, parvint à démontrer le lien indissociable entre le mouvement démocratique et le combat contre l'antisémitisme. Si la haine des Juifs fut à l'origine de l'affaire Dreyfus, l'engagement contre l'antisémitisme décida en sens inverse d'un sursaut démocratique qui en constitue l'héritage majeur.

DES « OFFICIERS ISRAÉLITES » AU « TRAÎTRE DREYFUS »

La révélation de l'arrestation, le 15 octobre 1894, du capitaine d'artillerie Alfred Dreyfus, diplômé de l'École de guerre et stagiaire à l'état-major, et de sa mise au secret à la prison militaire du Cherche-Midi, à Paris, percuta la campagne de dénonciation des « officiers israélites » dans l'armée que le journal antisémite *La Libre Parole* menait depuis sa création en avril 1892. Après la mort en duel du capitaine Armand Mayer et les protestations qu'elle suscita, la campagne avait pris fin provisoirement. Mais elle se poursuivait de manière plus ciblée, le quotidien fondé par Édouard Drumont concentrant ses attaques sur les personnalités politiques qui avaient réagi au scandale des attaques et que le journal considérait dès lors comme des partisans de la « France juive », comme l'ancien ministre de la Guerre, Charles de Freycinet. Son successeur rue Saint-Dominique, le général Mercier, devint lui aussi et très rapidement une cible du journal. Il se présentait comme un général républicain et avait été nommé à ce poste précisément pour cette raison. Pour *La Libre Parole*, la nomination d'un tel ministre s'apparentait à une déclaration de guerre à la France.

Pénalisée par un faible tirage, *La Libre Parole* n'était pas un

quotidien de poids. Mais la virulence de son propos et ses méthodes de calomnie, qui relevaient plus de la délinquance que du journalisme, impressionnaient ou même effrayaient. Ce qu'écrivait *La Libre Parole* était suivi et nombre de journaux adoptaient un point de vue de suiveur. Mais son antisémitisme obsessionnel et ses méthodes de chantage faisaient que *La Libre Parole* manquait de bons informateurs. Ses journalistes n'étaient guère professionnels, notamment dans la recherche d'informations. Ils préféraient bien souvent les inventer de toutes pièces pour les besoins de la cause antisémite. Si bien que *La Libre Parole* ne fut pas le premier journal à annoncer l'arrestation du capitaine Dreyfus. *L'Éclair*, *La Patrie*, *Le Soir* furent les plus rapides, le 31 octobre 1894.

Dès le lendemain, *La Libre Parole* reprit la main et consacrait sa une à l'arrestation pour « haute trahison » de « l'officier juif A. Dreyfus ». Le journal livrait le texte du message de son présumé informateur : « L'officier arrêté pour trahison est affecté à l'état-major, mais l'affaire sera étouffée parce que cet officier est Juif. Cherchez parmi les Dreyfus, les Mayer, les Lévy. » L'article, signé « Ct Z » (le commandant Biot), reprenait les informations de *L'Éclair* de la veille, en insistant encore davantage sur la gravité du crime commis, en proclamant l'existence d'un complot pour étouffer l'affaire et en déniait à l'officier une quelconque qualité de Français. Le lien était désormais posé, nourrissant le mécanisme de fabrication du coupable : seul un « Juif » était capable d'un tel crime contre les intérêts nationaux. Le nationalisme légitimait l'antisémitisme et celui-ci soutenait la défense sacrée de la patrie. Le couple nationalisme-antisémitisme était d'une efficacité redoutable sur une opinion prête à croire ce qu'on lui disait, sans vérification ni circonspection. De plus, *La Libre Parole* reliait cette affaire avec sa campagne contre les « officiers israélites », afin de se prévaloir bruyamment qu'elle avait vu juste.

LA DOMINATION DE LA LIBRE PAROLE

Les grandes manchettes de *La Libre Parole* s'imposèrent à l'opinion, qui pouvait constater la prescience du journal qui s'était attaqué à la « France juive » jusque dans l'« arche sainte ». Le journal pouvait lier ses deux obsessions, la haine de race contre les officiers juifs dans l'armée et une hostilité plus politique contre le général Mercier et les républicains complices des « traîtres ».

Le 2 novembre 1894, *La Libre Parole* insistait sur le fait que « ce misérable est juif ». Elle alerta sur le risque qu'il échappât à son sort « si *La Libre Parole* n'avait, la première, soupçonné la vérité ». Le journal accusa le capitaine Dreyfus d'être « le protégé de Joseph

Reinach ». Le lien fut fait avec le scandale de Panama, dans lequel ce dernier avait été indirectement impliqué. Les démentis, dont celui du député, ne furent pas entendus. Le 3 novembre, *La Libre Parole* lança une nouvelle charge en publiant un article de son directeur, intitulé « L'espionnage juif » :

C'est la fatalité du type et la malédiction de la race. Ce ne sont pas les juifs, c'est nous qui sommes les coupables, et ils seraient en droit de nous répondre : Pourquoi avez-vous rompu avec les traditions de vos ancêtres ? Pourquoi confiez-vous vos secrets à ceux qui vous trahiront toujours ?

Le 4 novembre, le journal publiait un nouvel éditorial d'Édouard Drumont, qui retraçait la longue liste des défaillances commises par le général Mercier jusqu'à la découverte d'un espion juif à l'état-major. Un autre article dénonçait quant à lui la mobilisation juive dont Dreyfus n'allait pas tarder à recueillir les bénéfices et qui paraissait suffisamment forte pour intimider le ministre de la Guerre.

Le journal fut suivi par d'autres, dont *L'Intransigeant*. Son directeur, Henri Rochefort, publia le 4 novembre un réquisitoire contre Dreyfus. L'article annonçait que « le traître Dreyfus n'avait pas hésité à faire les plus complets aveux, sachant que les Allemands qui nous gouvernent sont résolus à lui appliquer une peine dérisoire, bientôt suivie d'une grâce complète ». Le lendemain, Rochefort dénombra « sept chefs d'accusation » contre Mercier, « beaucoup plus que la Convention n'en aurait demandé pour fusiller le Ramollot de la Guerre ».

LA CULPABILITÉ DÉCLARÉE

Même si le général Mercier parut très attaqué par *La Libre Parole* et *L'Intransigeant*, la plupart des nombreux articles de ce début de mois de novembre concentraient leurs charges sur Dreyfus. Le 6 novembre, Édouard Drumont reliait son arrestation à la campagne contre « les officiers juifs » : ce lien devait renforcer la démonstration de la culpabilité des Juifs tout entiers. *La Libre Parole* élargissait ainsi son combat : les Juifs ne devaient plus seulement être chassés de l'armée, mais rejetés de la République et de ses institutions.

La presse, même la plus sérieuse, embraya sur *La Libre Parole* en annonçant elle aussi, avant même le moindre début de procès, la culpabilité certaine du capitaine Dreyfus. Elle accréditait dès ce moment la thèse des « aveux complets » de l'officier (*Le Temps*, 17 novembre 1894). Aussitôt, la presse antisémite et nationaliste se saisit de ce qu'elle considéra comme un scandale d'État et redoubla d'attaques contre le ministre de la Guerre. Elle vit dans ses lenteurs la volonté délibérée du général Mercier, comme le déclara *La Libre Parole* le 22 novembre. Le journal de Drumont l'accusait d'avoir perdu des

pièces essentielles et de retarder pour cette raison la résolution de l'affaire. Le 26 novembre, l'Agence nationale démentit l'assertion de *La Libre Parole*, mais cette réponse *a minima* fut loin d'apaiser la surchauffe de la presse. Le 4 décembre 1894, *L'Avenir militaire* raconta que le procès serait retardé indéfiniment en raison de l'implication de hautes personnalités, si « la pression de la conscience publique n'oblige pas le gouvernement à une autre conclusion ». Ainsi la presse se persuadait-elle de l'existence d'un complot visant à étouffer le scandale et de son propre pouvoir dans la lutte pour la vérité.

LA CAPITULATION D'UN MINISTRE RÉPUBLICAIN

Devant cette pression grandissante, l'état-major et le ministre de la Guerre se trouvèrent rapidement placés devant un dilemme évident. Soit Dreyfus était condamné et ils deviendraient les nouveaux héros de la défense nationale. Soit Dreyfus était acquitté, et le risque était réel alors qu'ils fussent accusés de comploter pour protéger les « officiers juifs traîtres ». Or l'image du général Mercier dans l'opinion était si dégradée qu'il renonça à affronter les journaux les plus virulents, comme *La Libre Parole* ou *L'Intransigeant*. Imaginant toujours pouvoir jouer un rôle politique de premier plan dans la République, il n'envisageait pas de devoir se couper de l'opinion représentée par les grands journaux populaires et nationalistes.

Le général Mercier finit par céder aux injonctions répétées de *La Libre Parole*. Le 28 novembre 1894, il accorda une interview au rédacteur militaire du *Figaro*, Charles Leser, et prononça un verdict de culpabilité « absolue, certaine » alors que le conseil de guerre ne s'était même pas encore réuni.

Le 22 décembre, le verdict de condamnation du capitaine Dreyfus fut salué par les journaux comme par la foule qui se massait aux abords de l'hôtel du conseil de guerre, rue du Cherche-Midi, par ces mots : « Hors de France, les Juifs ! la France aux Français ! » (*La Libre Parole*). Pour Drumont, la condamnation de Dreyfus constituait un acte aussi important que la parution de sa *France juive*, dont elle confirmait en tout point les thèses. Dans *Le Soleil* du 25 décembre, le royaliste Hervé de Kérouhant adhéra au mot d'ordre antisémite : « Dreyfus est un homme sans patrie, un homme d'une race spéciale, écrit-il ; ce n'est pas un Français. » Le 5 janvier 1895, le capitaine Dreyfus était dégradé dans les conditions inhumaines que l'on connaît, lors d'une cérémonie publique à vocation sacrificielle qui se déroula dans la grande cour de l'École militaire à Paris.

Que retenir de ce premier épisode antisémite de l'affaire Dreyfus, brièvement exposé ici, sinon que la campagne antisémite de *La Libre*

Parole et quelques autres journaux extrémistes fut constituée et qu'elle fut constitutive de la puissance de l'événement ? Elle agit d'abord dans l'espace public en débordant sur l'ensemble de la presse puis en pénétrant profondément l'opinion, comme en témoignent les violences verbales constatées le jour de la dégradation du capitaine Dreyfus ou bien les violences physiques à La Rochelle lors de son transfert vers l'île de Ré, où il faillit être lynché par la foule.

La campagne antisémite pénétra en second lieu l'intérieur même de l'État et des institutions de la République. Elle brisa le principe d'équité et l'esprit de légalité qui devaient prévaloir dans l'exercice de la justice aussi bien qu'au gouvernement de la République. La conspiration militaire et la manipulation du conseil de guerre, puis les projets de loi du gouvernement sur les îles du Salut et la peine de mort pour espionnage et leur vote à marche forcée, enfin le viol permanent de la loi sur la déportation de 1872 avec le traitement infligé à Dreyfus en déportation, tout concourut à démontrer que l'antisémitisme dans la République représentait une menace majeure, aussi bien pour les Juifs que pour la démocratie.

UN SURSAUT DÉMOCRATIQUE

Ce danger capital se révéla aux défenseurs du capitaine Dreyfus (les « dreyfusards », en France et dans le monde) lorsqu'ils s'engagèrent en faveur de la justice, de la vérité et des droits de l'homme, transformant la lutte contre l'antisémitisme en combat démocratique majeur et brisant l'équivalence entre l'attachement patriotique et la haine des Juifs.

La révision du verdict de culpabilité par la Cour de cassation, le 3 juin 1899, la libération du capitaine Dreyfus par la grâce présidentielle du 19 septembre 1899, sa complète réhabilitation du 12 juillet 1906, à l'issue de la seconde révision de la Cour de cassation, l'hommage national rendu à Émile Zola, auteur de « J'accuse... ! », lors du transfert de ses cendres au Panthéon, le 4 juin 1908, furent autant d'étapes dans la marche de la justice, le refus d'une France antisémite et une morale de l'engagement en faveur des persécutés.

Si l'affaire Dreyfus constitua bien un moment fondateur d'un tel combat et la possibilité d'accéder à un nouveau récit de la France démocratique, il n'en demeura pas moins que ces avancées restèrent fragiles et susceptibles toujours d'être remises en cause, voire traquées comme sous le régime de Vichy, promoteur d'un authentique antisémitisme d'État.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DUCLERT Vincent, *Alfred Dreyfus. L'honneur d'un patriote*, Paris, Fayard, 2006 ; nouvelle édition Pluriel, 2016.
- DUCLERT Vincent, *L'Affaire Dreyfus. Quand la justice éclaire la République*, Toulouse, Privat, 2010.
- KAUFFMANN Grégoire, *Édouard Drumont*, Paris, Perrin, 2008.
- ORIOU Philippe, *L'Histoire de l'affaire Dreyfus. De 1894 à nos jours*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- ZOLA Émile, *La Vérité en marche : l'affaire Dreyfus* [1901], textes réunis et présentés par Vincent Duclert, Paris, Tallandier « Texto », 2013 et 2019.

Voir aussi
1897

Vincent DUCLERT

Voir l'illustration p. X du cahier couleur

1897

Ouverture du premier congrès sioniste à Bâle

S'il est un événement fondamental, le premier congrès sioniste de Bâle en 1897 est le lieu de la structuration du mouvement plutôt que celui de sa naissance. Par ailleurs, le sionisme reste au début du XX^e siècle au sein des politiques juives un mouvement marginal et encore très éclaté quant à ses choix et stratégies.

DE L'ESSAI AU CONGRÈS

Le 29 août 1897 s'ouvre à Bâle le premier congrès sioniste. Environ 200 personnes sont rassemblées dans les murs du casino de la ville sous la présidence de Theodor Herzl (1860-1904). Ce dernier, journaliste autrichien de 37 ans, s'est signalé l'année précédente par la publication d'un essai intitulé *Der Judenstaat* (*L'État des Juifs*) , suscitant autant d'enthousiasme que de vives réprobations. Soutenu par son ami, rencontré alors qu'il était correspondant à Paris pour la *Neue Freie Presse*, le célèbre publiciste Max Nordau (1849-1923), qui lui ouvre son carnet d'adresses, Herzl entreprend, non sans mal, de réunir une assemblée autour de son projet politique. Originellement prévu à Munich, le congrès n'a lieu finalement à Bâle qu'en raison de l'hostilité des communautés juives de la capitale bavaroise, toutes obédiences confondues. Les trois journées de ce premier congrès sont vécues dans le plus grand enthousiasme, de nombreux congressistes voyant dans le rassemblement à Bâle de Juifs issus de dizaines de pays une métonymie du futur État. À l'issue de trois jours de discussions, les bases du sionisme sont posées ; une organisation est créée, un programme adopté, des symboles – l'hymne *Ha-Tiqvah* (L'espoir) par exemple – sont promus, des outils – banque, fondation – sont envisagés et rendez-vous est donné l'année suivante pour un deuxième congrès. Le 1^{er} septembre, Herzl écrit dans ses carnets :

Si je devais résumer le congrès de Bâle en une seule phrase – que je me garderais de prononcer publiquement – je dirais : à Bâle, j'ai fondé l'État des Juifs. Si je

disais cela à haute voix aujourd'hui, je serais accueilli par un fou rire général. Peut-être dans cinq ans et certainement dans cinquante ans, tout le monde s'en rendra compte.

ÉTAT JUIF ?

Abondamment reprise comme épigraphe dans de nombreux ouvrages, parfois apologétiques, consacrés à Herzl et au sionisme pour valoriser le caractère prédictif de la seconde moitié de la proposition – étrangement les descriptions d'*Altneuland*, utopie publiée par Herzl en 1903 d'un État juif où l'allemand serait la langue nationale, sont moins souvent invoquées –, cette citation pose surtout deux questions majeures. Comment, d'une part, le projet d'une émancipation non plus individuelle mais nationale apparaît-il dans l'esprit d'un journaliste autrichien parfaitement intégré, et plus généralement parmi la population juive au cours des dernières décennies du XIX^e siècle ? Et qu'en est-il, d'autre part, de la situation du mouvement sioniste cinq ans environ après le premier congrès ?

Longtemps l'historiographie a lié la conversion sioniste de Herzl au déclenchement de l'affaire Dreyfus en France. Si tel est le cas, il n'en fait cependant jamais état dans ses carnets. En revanche, on sait désormais qu'à Paris, où il séjourne entre 1891 et 1895, il rencontre ponctuellement des militants du mouvement sioniste russe des Amants de Sion (*Hibbat Tsyion*). Par ailleurs, ses carnets font surtout état de ses nombreuses frustrations personnelles face à la fois aux critiques virulentes dont ses œuvres littéraires font l'objet à Vienne et aux nombreux refus qu'il essuie pour intégrer les cénacles les plus en vue, événements qu'il relie, non sans raison parfois, à sa judéité et à l'absence de respectabilité des représentants d'une nation sans État. Plus généralement, l'apparition de différents projets nationalistes juifs est le produit d'une lente maturation et le fruit paradoxal de l'intégration manifeste des Juifs à la culture européenne. Au cours du XIX^e siècle, plusieurs éléments contribuent à renforcer le sentiment d'une unité juive aussi bien sur le plan synchronique que sur le plan diachronique. En premier lieu figure le développement d'un habitus historique, en particulier à partir de la fondation de la *Wissenschaft des Judentums* (« science du judaïsme ») en 1819. Parallèlement, les sociétés savantes juives européennes affichent un intérêt de plus en plus marqué envers les communautés juives « exotiques » du bassin méditerranéen, mais aussi de Chine, d'Inde ou encore d'Éthiopie, entraînant le développement d'une philanthropie juive dont l'Alliance israélite universelle, fondée en 1860, est l'exemple le plus manifeste. Enfin, le développement et l'harmonisation de langues juives comme l'hébreu et le yiddish renforcent aussi ce sentiment d'unité. À cela

s'ajoute la crise dans laquelle entre le modèle émancipatoire à partir de la fin de années 1870 ; crise aussi bien externe – les pogroms en Russie à partir de 1881 et le développement de l'antisémitisme en Europe occidentale et centrale – qu'interne – les critiques de plus en plus virulentes à l'égard d'une émancipation conduisant inévitablement à une dissolution du judaïsme.

Cependant, le sionisme, aussi bien à l'époque de la publication par Léon Pinsker (1821-1891) de son essai *Autoémancipation !* (1882), préalable à la naissance des Amants de Sion, que lors de sa restructuration à partir du premier congrès de Bâle, ne constitue qu'une des nombreuses réponses juives apportées à la remise en question du modèle de l'émancipation individuelle. L'assimilation reste un projet massivement défendu, que ce soit par les élites juives bourgeoises d'Europe occidentale et centrale ou par les nombreux adhérents à l'anarchisme et au marxisme en Europe orientale, qui considèrent que la question juive n'est qu'une des nombreuses injustices que résoudra le Grand Soir. Quant au rejet de l'assimilation, on le retrouve aussi bien dans le développement d'une néo-orthodoxie en Europe de l'Ouest que dans le maintien, à l'Est, de l'emprise du hassidisme. Enfin, le nationalisme juif lui-même n'est pas l'apanage des sionistes. L'Empire russe voit se développer des courants folkistes appelant à une autonomie nationale juive partielle au sein d'un édifice impérial russe démocratisé ; au cours de l'année où se tient le premier congrès sioniste, naît l'*Algemeyner Yidisher Arbetersbund in Lite, Poyln un Rusland*, plus connu sous le nom de Bund, branche juive de la social-démocratie russe. Or, dans ce magma de nouvelles politiques juives, le sionisme apparaît au début du XX^e siècle comme un mouvement des plus mineurs.

CRISES SIONISTES

Revenons à la fameuse citation de Herzl, extraite de ses carnets : cinq ans après sa fondation, le mouvement sioniste est dans une situation médiocre qui n'est pas seulement liée à son faible succès d'estime. Après trois années d'enthousiasme et de structuration, la situation se dégrade au quatrième congrès, à Londres, en 1900. Des tensions apparaissent entre la direction du mouvement, essentiellement contrôlée par des Juifs allemands ou austro-hongrois, et les sionistes russes héritiers des Amants de Sion, autour principalement de considérations stratégiques, mais ces derniers se sentent également quelque peu dénigrés par leurs coreligionnaires de la Mitteleuropa. En effet, Herzl insiste notamment sur la nécessité de limiter, voire de cesser la colonisation immédiate de la Palestine – bien que cet aspect constitue l'un des éléments du programme de

Bâle – pour axer tous les efforts sur l’obtention d’une charte d’installation des Juifs en Palestine auprès de l’Empire ottoman grâce à la pression bienveillante des grandes puissances européennes. Or Herzl et ses partisans piétinent, malgré tous leurs efforts. En 1901, une vive opposition se manifeste au cinquième congrès pour tenter d’infléchir la position du comité d’action. Deux ans plus tard, alors que l’opinion publique est choquée par le retour des pogroms à Kishinev, Herzl se voit soumettre par le Foreign Office britannique une proposition d’installation d’un foyer national juif en Afrique orientale. Cette proposition transmise au sixième congrès à l’été 1903 ouvre la crise territorialiste qui manque de faire s’écrouler l’édifice sioniste. Si le congrès adopte, à une courte majorité, l’envoi d’une mission en « Ouganda » – en réalité l’est de l’actuel Kenya – pour étudier la faisabilité du projet, le mouvement se déchire dans les mois qui suivent. Max Nordau, qui avait défendu cette solution comme provisoire en la qualifiant « d’Asile de nuit », est victime d’une tentative d’assassinat, et le décès de Herzl à 44 ans prive le mouvement d’un dirigeant pas toujours parfaitement cohérent mais suffisamment charismatique pour faire unité. Le septième congrès enterre définitivement le projet « ougandais » et réaffirme la Palestine comme seule et unique terre d’élection d’un futur État pour les Juifs. Sur place, les migrants de la deuxième *aliyah* relancent le *yishuv* en lui donnant une coloration socialiste pas nécessairement en phase avec la direction de l’Organisation sioniste. Un compromis est finalement passé en 1907 à La Haye lors du huitième congrès entre partisans de l’obtention d’une charte et défenseurs de la colonisation immédiate.

En 1913, la question, en apparence anodine, de la fondation de la première école juive d’ingénierie à Haïfa, en Palestine, met sur le devant de la table un problème fondamental autour duquel couvait une crise latente : celui de la langue d’enseignement et, par extension, de la future langue de l’État. Depuis 1897, la langue du congrès est l’allemand, mais alors que le yiddish, de plus en plus associé au bundisme, a encore quelques partisans, l’hébreu passe pour de nombreux militants comme le seul dénominateur commun au projet nationaliste juif, bien qu’il ne soit encore la langue natale que de quelques rares pionniers de sa renaissance. La question qui ravive les fractures de la crise territorialiste n’est cependant pas définitivement tranchée à Vienne lors du douzième congrès, le dernier précédant la Première Guerre mondiale. Elle ne le sera qu’après une Première Guerre mondiale dramatique pour le *yishuv* en Palestine, mais déterminante pour le mouvement sioniste – avec la déclaration Balfour en 1917, à travers la mise en place du mandat britannique qui reconnaît à l’hébreu, aux côtés de l’arabe et de l’anglais, le statut de langue officielle en Palestine.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERKOWITZ Michael, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

CHARBIT Denis (éd.), *Sionismes. Textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel, 1998.

HAUMANN Heiko et HABER Peter (dir.), *Der Erste Zionistenkongress von 1897. Ursachen, Bedeutung, Aktualität*, Bâle, Karger, 1997.

STANISLAWSKI Michael, *Zionism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Voir aussi

1894 ; 1917 ; 1948

Vincent VILMAIN

Voir l'illustration p. X du cahier couleur

1904

Compter les Juifs dans l'Allemagne impériale, un projet scientifique innocent ?

En 1904, des intellectuels et statisticiens juifs fondaient le Bureau pour la statistique des Juifs. On pourrait penser qu'il s'agissait d'une obscure institution scientifique para-universitaire. En réalité, l'activité du Bureau témoignait de la volonté de la communauté juive de s'engager dans la bataille intellectuelle contre l'antisémitisme croissant qui sévissait en Allemagne depuis le XIX^e siècle.

DE L'ESSENCE DE LA JUDÉITÉ À L'ÉTUDE QUANTITATIVE DES JUIFS

Avant 1871, le rapport des Juifs allemands à l'Allemagne ne s'était guère posé qu'en termes généraux et religieux. Le pays n'existant pas comme État-nation avant cette date, c'est d'abord en Prusse et dans les autres États allemands que la place des Juifs dans un État a été évoquée, à l'occasion du grand débat des années 1840 sur l'émancipation civile des Juifs allemands. C'est en termes purement spéculatifs que la « question juive » se posait alors sous la plume de Karl Marx ou de Bruno Bauer, attachés à rechercher une « essence » de la judéité, plutôt celle du judaïsme comme moment hégélien de l'Idée que celle des Juifs comme individus, citoyens, acteurs de la société. Pas un chiffre, pas une caractérisation sociologique concrète n'étaient mobilisés dans les vifs affrontements autour de cette lecture de la « question juive ».

À partir des années 1860-1880, la perspective change, dans le cadre du grand bouleversement de la manière de lire le monde réel qui s'impose alors. La science expérimentale détrône la philosophie, la

Julius ROTHHOLZ, *Die deutschen Juden in Zahl und Bild*
 [Les Juifs allemands en chiffres et en images].
 Berlin, Philo-Verlag, 1925, p. 33

Die deutschen Juden in Zahl und Bild

mit vielen Karten und Tabellen

zusammengestellt von Dr. Julius Rothholz



■ — Jude. □ — jüdische Abstammung.

Berlin 1925

Philo Verlag und Buchhandlung G. m. b. H., Berlin SW 68,
 Lindenstraße 13

On lit à gauche : « un Juif pour cent individus » et à droite : « huit Juifs et trois individus d'origine juive pour cent prix Nobel ». Face au développement de l'usage des statistiques pour défendre des thèses antisémites, l'auteur fait acte de résistance avec les mêmes armes. Il utilise des chiffres pour rendre aux Juifs leur fierté.

sociologie apparaît, l'histoire devient science du fait dans le passé, le fait lui-même ne se conçoit plus que connu par des sources, des documents, les réalités sociales par des chiffrages. Le paradigme positiviste triomphe. En témoigne en 1871 la création de la Statistique du Reich allemand qui devait permettre la connaissance factuelle précise du nouvel État et de ses populations. La statistique des confessions, toujours importante en Allemagne, pays de multiconfessionnalité, prend un nouvel essor. La *Moralstatistik* orientée vers l'étude des « mœurs », entendues comme des comportements sociaux, apparaît comme une discipline majeure. La moisson factuelle relative aux Juifs allemands devient considérable.

L'ANTISÉMITISME STATISTIQUE

Les antisémites s'emparent de la « question juive » avec les outils statistiques et intellectuels de l'époque afin d'établir ce que, selon eux, « les chiffres démontrent », à savoir que les Juifs sont de mauvais Allemands, des corps étrangers à la nation et plus généralement des personnes nocives dans la société. Hans Rost, journaliste, publiciste et statisticien, est un auteur antisémite particulièrement prolifique au début du siècle. Il publie par exemple en 1907 *Réflexions et vérités sur la question juive*, où il prétend aborder le « problème juif » de manière objective. Selon lui, les Juifs seraient une menace pour la civilisation chrétienne et il veut le démontrer à l'aide des chiffres. Voici comment il procède. Partant du constat que les Juifs représentent en 1900 globalement un peu moins de 1 % de la population du Reich, il identifie arbitrairement certains métiers où les Juifs sont surreprésentés par rapport à la moyenne. La manipulation consiste à sélectionner uniquement des activités socialement prestigieuses, souvent à forte rémunération, bref des positions de pouvoir dans le domaine de la vie économique, politique, culturelle et sociale. Il en tire des conclusions pernicieuses, présentées comme des évidences, sur l'influence supposée des Juifs, sur leur goût des réseaux et de l'argent. Il oublie d'évoquer la place des Juifs dans les métiers difficiles, socialement peu reconnus et mal payés, bref, leur présence dans les

couches populaires. À l'inverse, il interprète la sous-représentation des Juifs dans les métiers de la terre par leur faible goût supposé pour le travail, faisant fi du contexte historique spécifique des Juifs avant l'émancipation. Ce genre de démonstration est loin de faire l'unanimité dans la communauté universitaire allemande. Le sociologue Friedrich Prinzing dénonce dans la recension qu'il fait d'un ouvrage de Hans Rost cette manière de raisonner qu'il qualifie de « mensongère » : « Il s'agit d'un assemblage arbitraire de données statistiques afin d'aboutir à une démonstration prédéterminée. » Face à ces assauts antisémites, des intellectuels et statisticiens juifs décident de réagir.

LA CONTRE-OFFENSIVE DES STATISTICIENS JUIFS

En 1903, Alfred Nossig écrit dans *La Statistique juive* :

Si les Juifs, en tant que Peuple [*Stamm*] et communauté religieuse, s'engagent aujourd'hui dans la collecte d'une statistique propre, c'est d'abord et avant tout pour ces raisons humaines et culturelles qui poussent tous les peuples civilisés à produire un état de leur connaissance le plus précis possible.

Le Bureau pour la statistique des Juifs, créé en 1904, témoigne d'une volonté assumée par les Juifs allemands de reprendre la main sur la production de savoirs les concernant. Il s'inscrit, quasiment un siècle plus tard, dans une certaine filiation avec la science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) en s'efforçant de réconcilier la tradition juive et les outils modernes d'analyse critique. Mais le contexte a changé, la montée de l'antisémitisme introduit une dimension nouvelle dans la réflexion sur l'identité juive et sur sa place au sein de la nation allemande, partagée entre une vision humaniste et ouverte de la culture allemande et une analyse plus pessimiste sur la « nation du peuple » (*Volksnation*), nationaliste et repliée sur elle-même. L'objectif clairement affirmé du Bureau était de donner à voir dans la perspective des sciences sociales de l'époque, avec les outils statistiques disponibles grâce aux recensements et aux enquêtes, la richesse culturelle et la diversité sociale des Juifs en Allemagne et en Europe, loin des aprioris antisémites et des discours pseudo-scientifiques qui avaient cours dans une partie de la communauté universitaire. En 1903 paraît *La Statistique juive* (*SJ*), une somme scientifique qui fait la synthèse de très nombreux travaux statistiques sur la population juive dont beaucoup sont dus à des auteurs juifs. Alfred Nossig, le premier directeur du Bureau, évoque dans la préface la tradition ancienne chez les Juifs de se recenser, remontant même au livre des Nombres. Les publications les plus récentes sont soucieuses de réagir contre l'utilisation antisémite des données statistiques. Les

statisticiens juifs ont produit une statistique de réaction qui s'efforçait d'allier deux exigences. La première, également revendiquée par la partie adverse, était celle de l'objectivité scientifique chère aux positivistes, la différence notable étant toutefois qu'aucune théorie initiale sur le caractère supposé des Juifs ne précède jamais leurs travaux. La seconde prétend déconstruire des représentations fondées sur la peur et les préjugés, comme en témoigne le fascicule paru en 1880, *L'Activité professionnelle des Juifs*, dont le sous-titre est : *Contre le reproche d'être réfractaires au travail*. Dans un autre ouvrage, *Les Juifs et la statistique criminelle allemande* (1898), l'auteur, Wilhelm Giese, écrit :

À l'occasion d'une discussion à propos de la question juive, s'exprima l'idée qu'une des grandes différences entre les Juifs et les Allemands résidait dans le rapport à la criminalité. [...] Je ressentis la nécessité de vérifier si nous disposions de suffisamment de matériau statistique pour les comparer et d'en exposer les résultats.

Les statisticiens juifs reprennent ainsi une à une toutes les grandes thématiques de la statistique allemande pour évaluer la place qu'y tiennent les Juifs et pour déconstruire l'image du « Juif malfaisant ». La dimension militante est souvent explicitement formulée : « Si ces données statistiques et les graphiques qui les accompagnent pouvaient donner à nos amis les armes pour se défendre contre nos adversaires et les éclairer de manière impartiale, alors l'objectif de ce modeste ouvrage serait atteint », écrit Julius Rothholz en 1925 dans *Les Juifs allemands en chiffres et en images*.

QUEL AVENIR POUR LES JUIFS EUROPÉENS ?

La lutte contre l'antisémitisme n'était pas la seule finalité des travaux du Bureau. La production de données statistiques fut aussi conçue comme une contribution au débat sur le destin des Juifs en Allemagne et en Europe. « La situation des Juifs dans les différents pays laisse-t-elle craindre de futures catastrophes sanglantes ? Quelles sont nos perspectives ? Que penser de l'antisémitisme et de la haine de notre peuple ? Sommes-nous véritablement dans notre majorité à ce point corrompus que l'on veut bien le faire croire ? Ou bien est-ce que ce sont les circonstances politiques qui voudraient que nous ne soyons pas assimilables ? Sommes-nous véritablement ce peuple cupide qui accumule toutes les richesses du monde ? Ou bien sommes-nous victimes ? » (*SJ*, p. 8). Face à ces remises en cause systématiques, la connaissance statistique visait à rendre à la population juive sa fierté en affirmant sa place dans la société allemande et européenne à la

charnière du XIX^e et du XX^e siècle. Inversement, « le réveil du sentiment national juif a puissamment contribué au développement de la statistique juive » (SJ, p. 2). Les principales organisations juives d'Allemagne et de l'étranger, telles que le Deutsch-Israelitischer Gemeindebund ou la Jewish Colonization Association, ont largement soutenu et financé la création et les travaux du Bureau.

DE LA RÉSISTANCE AU SILENCE

Les statisticiens antisémites ont joué un rôle majeur pour étayer le corpus idéologique des nationaux-socialistes, lequel s'est étoffé sous le Troisième Reich. Face à ce déferlement de peur et de haine, les Juifs ne sont pas restés passifs. Le Bureau pour la statistique des Juifs a marqué une étape importante de l'entrée en résistance des Juifs allemands contre l'antisémitisme intellectuel. Dès la Première Guerre mondiale et ensuite durant les années vingt, des associations scientifiques juives ont poursuivi ce travail de collecte statistique. La Commission pour l'étude statistique et économique des Juifs, créée par l'Académie pour la science du judaïsme, publia en 1930 sous l'égide de Heinrich Silbergleit, le directeur de l'Office statistique de Berlin, l'étude statistique la plus approfondie jamais menée sur la population juive en Allemagne (*Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich : Freistaat Preussen*, 1930). Le premier volume était consacré à la Prusse, le suivant, qui devait porter sur les autres États allemands, ne vit jamais le jour. La riche tradition statistique juive qui avait connu son âge d'or entre 1871 et 1933 s'éteignit brutalement avec le nazisme mais connut une postérité en Israël avec la création en 1949 du Bureau central des statistiques israélien. En Allemagne, la disparition de la statistique juive ne signifia pas, loin s'en faut, la disparition de la statistique sur les Juifs. Le recensement de la population de 1933 poursuivit la tradition des enquêtes confessionnelles. Ce document servit de base au dénombrement précis des Juifs et des populations d'origine juive converties au christianisme dont les nazis firent le funeste usage que l'on sait.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALY Götz, *Europa gegen die Juden : 1880-1945*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer, 2017 ; traduction anglaise *Europe Against the Jews, 1880-1945*, New York, Metropolitan Books, 2020.
- BOHNEKAMP Dorothea (dir.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique, XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.
- HART Mitchell B., *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- MORRIS-REICH Amos, *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*, New

York, Routledge, 2008.

Nossig Alfred, *Jüdische Statistik*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1903.

Voir aussi

1920

Frédéric SALY-GIOCANTI

1908

La conférence de Czernowitz sur la langue yiddish

La Conférence de Czernowitz, en 1908, qui consacre la reconnaissance de la langue yiddish comme langue nationale juive, s'inscrit dans un mouvement de légitimation de la culture yiddish et de revendications nationales juives en Europe centrale et orientale.

UNE CONFÉRENCE INAUGURALE
QUI DONNE SES LETTRES DE NOBLESSE
À LA LANGUE ET LA CULTURE YIDDISH

Le 30 août 1908, la Conférence de Czernowitz réunit dans la capitale de Bucovine, à l'est de l'Autriche-Hongrie, 70 délégués venus de plusieurs pays, qui, au bout de cinq jours d'état des lieux sur la langue et la culture yiddish, déclarèrent solennellement le yiddish « une langue nationale du peuple juif », la plaçant à égalité avec l'hébreu. Le yiddish, né de la fusion d'éléments germaniques, hébraïques et slaves, parlé par 13 millions de Juifs avant 1939, constituait la judéolange qui avait rassemblé le plus de locuteurs au cours de l'histoire. Symboliquement, plus de 1 000 ans de culture yiddish se trouvaient légitimés par cette reconnaissance qui était portée à Czernowitz par des figures comme le philosophe et théoricien socialiste-révolutionnaire Khayim Zhitlovski, le penseur diasporiste Nathan Birnbaum, les écrivains yiddish Yitskhok Leybush Peretz, Hersh Dovid Nomberg, Avrom Reyzen et Sholem Asch, le linguiste Matthias Mises, la bundiste Esther Frumkin. Le yiddish disposait d'une classe d'intellectuels décidés à faire avancer tant la cause de leur langue d'expression que celle de la reconnaissance du peuple juif.

**Les écrivains yiddish
présents à la conférence de Czernowitz en 1908**



De gauche à droite : Avrom Reyzen, Yitskhok Leybush Peretz, Sholem Asch, Khayim Zhitlovski, Hersh Dovid Nomberg. Carte postale éditée à Varsovie (Verlag Jehudia).
Source : YIVO.

« Les Juifs sont un peuple dont la langue est le yiddish. C'est dans cette langue que nous voulons rassembler notre patrimoine, créer notre culture, stimuler notre esprit et nous unir culturellement à travers tous les pays et toutes les époques. Varsovie et la Bucovine, New York et la Russie doivent désormais être réunis par la langue yiddish », déclara Peretz. Les délégués s'accordaient pour souligner l'importance historique de la langue hébraïque, mais la voyaient comme une langue morte, uniquement littéraire. Ils affirmaient la vitalité et la pérennité du yiddish, langue parlée au quotidien par les Juifs ashkénazes qui représentaient 92 % des Juifs du monde, mais aussi langue avec une longue tradition littéraire, langue d'une presse vivante, langue d'une culture politique, langue qui témoignait tout simplement de l'existence nationale d'un peuple qui figurait parmi les autres minorités des empires multiculturels d'Europe centrale et orientale. Légitimer le yiddish, c'était aussi affirmer la force et l'unité de la culture juive diasporique et transnationale.

LE PATRIMOINE CULTUREL ET LITTÉRAIRE MILLÉNAIRE YIDDISH

Le yiddish était la langue vernaculaire des Juifs ashkénazes depuis leur arrivée dans l'aire germanique et avait produit une vaste littérature ancienne, puisant aux sources hébraïques tout comme dans

le folklore, les contes et la littérature médiévale européens. Avec le déplacement des populations juives vers la Pologne, la langue était devenue l'expression de la culture hassidique (les contes de Rabbi Naḥman de Bratslav), puis d'une littérature moderne vectrice des idées des Lumières, allant du théâtre yiddish berlinois (Euchel) à la *Haskala* galicienne et russe (Aksenfeld, Ettinger, Gottlober). Le grand écrivain Mendele Moykher Seforim d'Odessa avait été le père fondateur d'une écriture moderne et d'une critique radicale de la société juive, tant en yiddish qu'en hébreu. Peretz avait jeté les bases du modernisme tout en devenant le mentor de nouvelles générations à Varsovie. Enfin, Sholem Aleykhem avait su devenir le représentant d'une culture yiddish à la fois populaire et savante, à travers ses œuvres célébrant avec humour le *shtetl* juif et ses personnages typiques.

Au moment où se réunit la Conférence de Czernowitz, la relève était déjà en marche dans les métropoles de la culture juive, Varsovie, Lemberg, Łódź, Czernowitz, Kiev, Vilna, New York... La jeune génération expérimenta pratiquement simultanément tous les courants artistiques en résonance avec le monde européen : le symbolisme (Der Nister, Dovid Hofshetyn), le mysticisme (Aron Tseytlin), le néoromantisme (Peretz, Asch, Leyvik), la révolte et l'engagement (Halpern, Rosenfeld), l'ultra-réalisme (Shapiro, Varshavski, Rabon), l'introspectivisme (Glatstein, Glants-Leyeles), l'impressionnisme (Nomberg, Bergelson), le futurisme (Uri Zvi Grinberg), l'expressionnisme (Peretz Markish, Moyshe Kulbak, Melekh Rawicz), le roman historique (Yekhiel Yeshaye Trunk, Israel Joshua Singer, Isaac Bashevis Singer), le réalisme socialiste (Fefer, Kharik)...

La presse yiddish s'était développée dès la fin du XIX^e siècle. En 1906, il y avait cinq quotidiens yiddish à Varsovie, avec une circulation de 100 000 exemplaires, qui allait doubler en quelques années. À New York, le *Forverts* (*Forward*, fondé en 1897) pouvait se vanter, en 1912, d'un tirage de 120 000 exemplaires à lui tout seul, et sa rédaction venait d'être logée dans le plus haut immeuble de la Deuxième Avenue. Les journaux soutenaient activement les écrivains par leurs suppléments et feuilletons littéraires, contribuant à la formation d'une culture littéraire yiddish transnationale. Les revues littéraires et artistiques qui surgirent au début du XX^e siècle et durant l'entre-deux-guerres réunissaient écrivains et peintres et artistes graphistes (Chagall, El Lissitzky, Rybak, Tchaïkov). Rien qu'en Pologne, plus de 1 700 périodiques yiddish parurent entre les deux guerres, témoignant d'une effervescence sans précédent dans la culture juive.

Le théâtre yiddish moderne, qui avait débuté avec les troupes

ambulantes des chanteurs de Brody et les premières pièces de Goldfaden au milieu du XIX^e siècle, s'épanouit avec le théâtre Gimpel de Lemberg, la Troupe de Vilna, puis après la révolution russe le Théâtre juif d'État de Moscou et le Yiddish Art Theatre de Maurice Schwartz à New York. À la veille de la Première Guerre mondiale, il y avait plus de vingt théâtres yiddish qui rivalisaient à New York entre la Deuxième Avenue et Broadway. Et plus de 400 compagnies théâtrales yiddish furent actives dans la Pologne de l'entre-deux-guerres. La Troupe de Vilna, qui s'installa à Varsovie en 1920, connut un succès mondial avec la représentation du *Dybouk*, de Anski. Les acteurs yiddish, qui étaient aussi multilingues, faisaient souvent la navette entre la Pologne et les États-Unis et exercèrent une influence importante sur Broadway ; nombreux furent aussi ceux qui finirent leur carrière à Hollywood. La musique yiddish flirtait avec le jazz, les peintres yiddish s'installaient à la Ruche, la fameuse cité d'artistes parisienne ; Berlin et Vienne connurent l'engouement pour la culture yiddish à la faveur de l'émigration des écrivains juifs russes après la Révolution... Les transferts culturels entre avant-gardes yiddish et cultures du monde battaient leur plein.

LE YIDDISH ET LA POLITIQUE : DE LA LANGUE À LA RECONNAISSANCE DE LA NATION

La langue yiddish avait été dès la fin du XIX^e siècle le vecteur de la pensée politique socialiste. Le Bund, le Parti ouvrier juif, avait même été fondé en 1897, un an avant le POSDR, le Parti social-démocrate russe, dont il avait été l'un des groupes constituants. Autour de 1905, il existait une large vie politique juive dans l'Empire tsariste et en Autriche-Hongrie, avec, outre le Bund, les sionistes-socialistes, les sejmistes et les poalei-tzion (Ouvriers de Sion) ainsi qu'une partie des socialistes-révolutionnaires qui diffusaient leurs idées en yiddish. Cette concurrence apparente ne doit pas occulter que tous ces partis avaient à l'égard des pouvoirs majoritaires une revendication commune, celle de l'autonomie nationale-culturelle, également prônée par les austro-marxistes comme Karl Renner et Otto Bauer. À la reconnaissance de la langue et du peuple juif comme minorité nationale, s'ajoutait la volonté d'édifier un vaste réseau scolaire et éducatif, culturel et éditorial en langue yiddish, avec le soutien étatique. La révolution russe reconnut les Juifs comme minorité nationale, ainsi que la langue yiddish, tandis que l'hébreu, jugé langue cléricale, fut banni. L'URSS soutint la création littéraire et théâtrale en langue yiddish à un niveau jamais égalé au monde. Le Comité des délégations juives auprès de la Conférence de la Paix présenta en 1919-1920 les revendications nationales juives, essentiellement l'égalité, la protection contre les

pogroms et l'autonomie nationale-culturelle dans le cadre de traités sur les minorités signés avec les pays nouvellement créés, Pologne, Tchécoslovaquie et Roumanie. La reconnaissance internationale de la langue et de la culture yiddish comme expression du peuple juif était acquise.

La Conférence de Czernowitz marqua aussi le point de départ d'une vaste activité scientifique chargée de donner à la culture yiddish ses titres de noblesse : grammaire et philologie, histoire littéraire, folklore, statistique, sociologie, histoire, ces domaines reçurent une impulsion qui aboutit en 1925 à la création, à Berlin et Wilno, du YIVO (*Yidisher visnshaftlekher Institut*, Institut scientifique juif), ainsi que, après la révolution russe, à l'institutionnalisation de chaires d'études yiddish dans les universités de Moscou, Kiev, Minsk, etc., puis plus tardivement dans le reste de l'Europe et du monde. Les chercheurs en linguistique et en histoire de la littérature yiddish (Weinreich, Borokhov, Viner, Shtif) retracèrent les siècles d'évolution de la langue et de la littérature, démontrant son antériorité et son ancrage dans la mosaïque des cultures d'Europe. Les historiens comme Simon Dubnow, Jacob Schatzky, Elias Tscherikower, achevèrent d'écrire une nouvelle histoire des Juifs, focalisée sur son centre de gravité en Europe de l'Est, et rédigée dans la langue d'expression du peuple, le yiddish.

En 1937, presque trente ans après Czernowitz, Zhitlovski notait que le résultat de la conférence avait été de créer un « foyer spirituel », un « yiddishland » transnational dans lequel pouvait s'exprimer une culture juive laïque et progressiste. L'institutionnalisation de la culture yiddish fonctionna aussi comme élément essentiel de la reconnaissance du peuple juif en diaspora au niveau international. La langue yiddish, et la culture yiddishiste qui reposait sur elle, majoritaire parmi les Juifs à l'époque, recula néanmoins face à l'antisémitisme au profit du sionisme à partir des années 1930, avant d'être assassinée par la Shoah. Des îlots de créativité subsistent jusqu'aujourd'hui en Russie, aux États-Unis et en Israël, et une renaissance universitaire se dessine depuis les années 1980.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BECHTEL Delphine, *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale : langue, littérature et construction nationale*, Paris, Belin, 2002.

GOLDSMITH Emanuel S., *Modern Yiddish Culture : The Story of the Yiddish Language Movement*, New York, Fordham University Press, 1997.

The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe : <https://yivoencyclopedia.org>.

1917

La déclaration Balfour

Promesse aux Juifs d'un « foyer national » en Palestine, la déclaration Balfour ouvre la voie à la création de l'État d'Israël. Ce texte n'est pourtant que le fruit tout à fait circonstanciel de la guerre et des visées sur le Proche-Orient arabe de la Grande-Bretagne, mais aussi de la France.

LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE, DANGER ET OPPORTUNITÉ POUR LES SIONISTES

Le programme du premier congrès sioniste de Bâle d'août 1897 revendique pour le peuple juif la création en Palestine « d'un foyer garanti par le droit public », mais la fondation d'un État, tenue pour seule capable de résoudre « la question juive », demeure l'ambition finale de l'Organisation sioniste mondiale (OSM). En 1914, si la stratégie diplomatique de Theodor Herzl a fait long feu, son mouvement lui a survécu en élargissant son audience, en Europe orientale surtout, et en édifiant une modeste base économique et démographique en *Erets Israel*.

Tant que Paris, Londres et Berlin trouvent avantage à défendre, face à la Russie, l'intégrité d'un État ottoman où chacun peut se tailler une zone d'influence, le projet sioniste demeure un rêve. Mais, en 1914, l'éclatement de la guerre mondiale, l'alliance de l'Empire ottoman avec les Puissances centrales (Allemagne et Autriche-Hongrie) et la perspective de son démembrement en cas de victoire de l'Entente (France, Grande-Bretagne, Russie) ouvrent une fenêtre d'opportunité à l'OSM, à condition qu'elle réussisse à préserver un semblant d'unité. Pour ce faire, le mouvement ouvre à Copenhague, en pays neutre, un Bureau sioniste, confié à Nahum Sokolov. Mais ses collègues de l'exécutif de Berlin d'avant-guerre ne renoncent pas à courtiser le Reich, ami de la Turquie, futur vainqueur et clé, selon eux, de l'avenir du mouvement. Isolés par le blocus, ils ne peuvent cependant rivaliser avec le nouveau centre décisionnel qui émerge à Londres autour de

Chaïm Weizmann et de ses amis de la Fédération sioniste d'Angleterre. Alliée aux forces montantes du sionisme américain, cette équipe informelle mise d'emblée sur une victoire de l'Entente et le patronage de Londres. Pour son leader, Chaïm Weizmann, l'Angleterre « comprendra les sionistes mieux que quiconque », vu le rempart que pourrait être une Palestine juive et britannique pour le canal de Suez, artère vitale de l'Empire. Il préfère aussi, et de loin, les traditions de l'*indirect rule* en matière coloniale à l'administration directe chère à la France, patrie au surplus de l'idéologie de l'émancipation, antithèse de l'affirmation nationale juive, puisqu'elle préconise de « tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus ». Reste à convaincre les dirigeants britanniques, alors qu'à Paris, le Parti colonial et une poignée de diplomates considèrent que la « Terre sainte » est partie intégrante d'une « Syrie intégrale » promise à la France.

LE DÉSINTÉRÊT INITIAL DE LONDRES ET PARIS POUR LE FACTEUR SIONISTE (1914-1916)

Aidé par son coreligionnaire et ministre de l'Intérieur Herbert Samuel, Weizmann entame donc un *lobbying* intense auprès de personnalités politiques britanniques rencontrées avant le conflit ou dans le cadre de la contribution de ce chimiste talentueux à la production de guerre. Arthur Balfour, David Lloyd George ou un spécialiste des affaires d'Orient, Mark Sykes, se montrent sensibles à ses rappels bibliques et surtout à ses arguments stratégiques. Mais des libéraux peu disposés à alourdir le « fardeau impérial » dominant le Cabinet de guerre jusqu'au terme de 1916. De plus, le Foreign Office (FO), dirigé par Edward Grey, et le Quai d'Orsay ne font aucun cas d'un sionisme qu'ils ne relient en rien à l'avenir des territoires ottomans, tout en surestimant considérablement son audience dans le monde juif. Son seul intérêt, à leurs yeux, pourrait être de servir à combattre la germanophilie des Juifs américains, et à condition encore de le présenter comme un simple projet de colonisation : c'est dans ces limites que le ministre français des Affaires étrangères, Aristide Briand, et son homologue britannique, Edward Grey, lui expriment une vague sympathie en 1916, dans un télégramme demeuré confidentiel adressé aux Juifs américains pour le premier, dans un memorandum finalement resté dans les cartons pour le second.

Quant à l'avenir des provinces arabes de l'Empire ottoman, Londres y travaille dès 1915, mais avec les Arabes et les Français, entamant ainsi l'imbroglio de ses engagements contradictoires. À l'automne, le Haut-Commissariat au Caire négocie avec le chérif de La Mecque le déclenchement d'une révolte arabe contre son sultan, moyennant la

création d'un grand royaume arabe aux frontières volontairement ambiguës, notamment du côté de la Palestine. En mai 1916, Edward Grey et l'ambassadeur Paul Cambon signent à Londres un échange de lettres secret, négocié depuis des mois par Mark Sykes et le diplomate François Georges-Picot. Ces accords, communément appelés « accords Sykes-Picot », prévoient de vastes zones d'administration directe et indirecte pour la France et la Grande-Bretagne et l'internationalisation d'une « zone brune », la « Palestine », une solution d'attente aux yeux des impérialistes des deux bords.

ENTRE FRANÇAIS ET BRITANNIQUES : UN PARCOURS DIPLOMATIQUE COMPLEXE

Un contexte plus favorable aux sionistes de Grande-Bretagne se noue au début de 1917. Outre son soutien à la révolte arabe lancée en juin 1916, le nouveau Premier ministre britannique, David Lloyd George, prépare une offensive en Palestine dont il est douteux que la France puisse prendre sa part. Georges-Picot apprend de Nahum Sokolov, basé désormais à Londres, que ses amis aspirent à une tutelle anglaise en Palestine ; loin de le décourager, cela lui inspire l'idée d'incorporer sans plus tarder au jeu de la diplomatie française une carte sioniste qui serait précieuse lors de l'entrée en guerre (effective en avril) des États-Unis, champions des aspirations des « nationalités ». La chute du tsarisme et la déstabilisation de l'État russe apportent de l'eau à son moulin : à Paris et Londres, on craint un effondrement du front russe. Un cauchemar évitable, croit-on, si les Juifs russes, tenus pour les principaux artisans et maîtres de la révolution de Mars, se voyaient offrir une satisfaction au chapitre du sionisme.

Aussi, lorsque des rumeurs font état de prochaines initiatives pro-sionistes de la part de l'Allemagne et de la réunion d'un grand congrès des sionistes russes en juin à Petrograd, Georges-Picot convainc sa hiérarchie de remettre à Nahum Sokolov, en qui il voit, à tort, l'homme fort du nationalisme juif, une déclaration officielle de sympathie à cette cause. Cette lettre signée le 4 juin 1917 par Jules Cambon, le secrétaire général du Quai, déclare que c'est faire « œuvre de justice et de réparation que d'aider à la renaissance [...] de la nationalité juive sur cette terre d'où le peuple juif a été chassé il y a tant de siècles », mais il ne s'agit toujours que de « développer la colonisation israélite en Palestine ». Pour une France à la fois « fille aînée de l'Église », « puissance musulmane » et berceau de l'émancipation juive, l'octroi d'un « foyer » et de droits politiques aux Juifs dans cette région était hors de question. Pas question non plus de publier ce document après que Sokolov eut omis de le porter, comme il en avait été convenu avec lui, à la connaissance du congrès de

Petrograd.

Il le remet en revanche au FO. Le résultat est que, loin de nuire à ses efforts à Londres comme Weizmann le craignait, la « lettre Cambon » déclenche le processus conduisant à la publication, le 9 novembre 1917, de la fameuse lettre d'Arthur Balfour, chef du FO, à Lord Walter Rothschild, que l'on nomme communément la « déclaration Balfour », signée le 2. Après décantation par le FO des premières propositions sionistes, le Cabinet de guerre a mis au point, entre le 3 septembre et le 31 octobre, un texte laconique et ambigu qui promet à l'interlocuteur sioniste de l'aider à « établir » (et non à rétablir, comme il le désirait) un « foyer national » (et non un *Commonwealth*) en Palestine (et non dans toute la Palestine). Il fait droit également aux protestations véhémentes du ministre de l'Inde, Edwin Montagu, Juif lui-même et assimilationniste irréductible qui a rappelé que l'Angleterre était une « puissance musulmane », en garantissant le respect des droits civils et religieux (mais pas politiques...) des collectivités « non juives existant en Palestine » ainsi que des droits et du statut politique « dont jouissent les Juifs dans d'autres pays ».

Tel quel, le texte déçoit passablement les sionistes de Londres, Weizmann en tête pour qui le texte est « émasculé ». Avec le lancement concomitant d'une offensive britannique victorieuse en Palestine, la Déclaration paraît néanmoins sceller une alliance inespérée entre Londres et l'OSM dans une Palestine qui sera, selon toute probabilité, anglaise. Certes, des questions se posent quant à la nature exacte de la promesse britannique, mais tous les espoirs d'une future majorité juive en Palestine, voire à terme d'un État juif, semblent permis.

LA DÉCLARATION DANS L'HISTOIRE ET DANS LA MÉMOIRE JUIVE

D'une façon générale, la Déclaration, suivie en décembre par celle de l'entrée de l'armée anglaise à Jérusalem, reçoit dans le monde juif un accueil enthousiaste, bien au-delà des seuls sionistes. Couvrant largement les voix discordantes des irréductibles « assimilationnistes » et « intégristes » religieux, un flot de manifestations, de discours et d'articles de presse célèbre le « miracle » de la Déclaration et l'amitié britannique. Cette euphorie comme la gratitude initiale envers Londres devaient cependant souffrir, dès les années 1920 mais surtout dans la décennie suivante, de la politique juive britannique en matière migratoire et foncière en Palestine mandataire. Un point de non-retour est atteint en 1939, lorsque le Livre blanc achève de « trahir » la promesse Balfour au pire moment de l'histoire des Juifs. La désillusion

est particulièrement sévère chez ceux de Palestine, qui, forts des bases pré-étatiques construites malgré tout grâce à la Déclaration de 1917, en viennent à revendiquer ouvertement, en 1942, l'établissement d'un « *Jewish Commonwealth* » en Palestine, puis à se libérer par les armes et l'action internationale de la tutelle anglaise, qualifiée désormais de « coloniale » entre 1945 et 1948. Pour autant, dans la mémoire juive, la déclaration Balfour reste la première victoire diplomatique significative du mouvement sioniste et le premier pas concret accompli vers la création de l'État rêvé par Theodor Herzl : à ce titre, Israël a dûment célébré son centenaire en 2017.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- LAURENS Henry, *La Question de Palestine*, t. 1 : 1799-1922, *l'invention de la Terre sainte*, Paris, Fayard, 1999.
- NICAULT Catherine, *La France et le sionisme, 1897-1948. Une rencontre manquée ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- SCHNEER Jonathan, *The Balfour Declaration. The Origins of the Arab-Israeli Conflict* [2010], Londres, Bloomsbury Paperback, 2011.
- VITAL David, *Zionism : The Crucial Phase*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

Voir aussi
1948

Catherine NICAULT

Voir l'illustration p. XI du cahier couleur

1920

En Hongrie, la première loi antisémite de l'Europe d'après-guerre

*En 1920, le Parlement hongrois introduisit par l'adoption de la loi XXV un *numerus clausus* universitaire en Hongrie qui institutionnalisa de façon inouïe en Europe un antisémitisme racial d'État.*

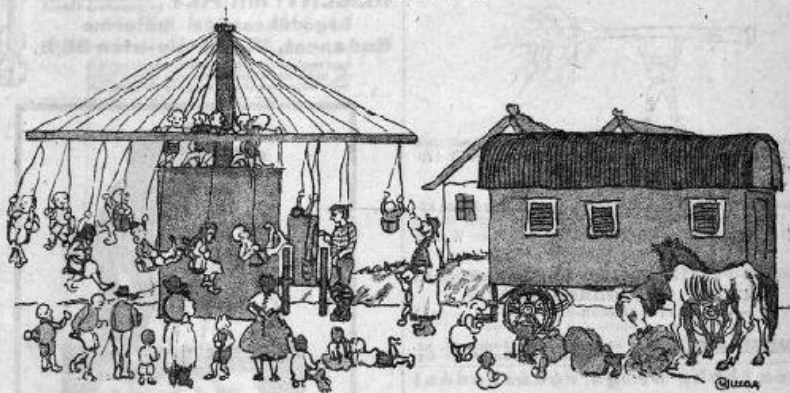
UNE LOI RACIALE

Le 26 septembre 1920, deux ans après la disparition de l'Empire austro-hongrois, le Parlement de la nouvelle Hongrie adopta la loi XXV, qui mettait en place un *numerus clausus* universitaire dans un pays vaincu, encore sous la tutelle de l'Entente britanno-franco-russe. Son texte précisait les points suivants : aucun étudiant ne pouvait s'inscrire dans une institution d'études supérieures s'il n'était nationalement et moralement loyal à la Hongrie ; les étudiants inscrits avant 1920 n'étaient pas concernés ; l'administration publique devait veiller à la répartition des races et des nationalités en fonction de leur proportion dans la population nationale. L'application de ce dernier point fit chuter le nombre d'étudiants juifs de 25-28 % avant 1914 à une moyenne de 10 % au cours des années 1920. Aucun quota ne fut jamais appliqué aux autres « races et nationalités » du pays.

Si le mot « juif » ne figurait pas dans le texte de la loi, il n'était pas omis dans son décret d'application, qui fixa le quota juif à 6 %, correspondant au pourcentage de la population juive dans la Hongrie de 1920. Le décret considérait les « Israélites » non comme une

**Caricature publiée dans la revue satirique *Borsszem Jankó*
[*Jeannot Grain-de-Poivre*], 3 octobre 1920, n° 40, p. 12**

Mulat a falu



A kikiáltás. — Hölgyeim és uraim, tessék beállni, itt nincs numerus clausus!

Cette revue, créée en 1868, fut considérée comme un modèle de presse satirique en Hongrie en inventant tout un répertoire de personnages budapestois. Après la guerre, elle s'engage dans une lutte militante contre l'antisémitisme croissant, aux dépens de ses figures qui l'ont rendue célèbre. La satire devient plus grimaçante entre les deux guerres. Légende : « Le village se divertit. » « Le rabatteur. — Mesdames et Messieurs, prenez place, il n'y a pas de *numerus clausus* ici ! »

confession, mais comme une nationalité à part. En infraction directe avec les règles constitutionnelles du pays, le quota ne s'appuyait pas sur le critère constitué par la langue maternelle, qui n'aurait guère permis de discriminer les Juifs, très majoritairement magyarophones. Il s'appliquait même aux étudiants d'origine juive convertis au christianisme.

Cette loi institutionnalisait donc de façon inouïe en Europe un antisémitisme racial d'État. Certes, en 1887, en Russie, un *numerus clausus* avait limité la proportion des étudiants de confession juive à 10 % dans les universités de la Zone de Résidence, 5 % dans les autres villes et 3 % à Moscou. Mais le critère explicitement racial était une nouveauté hongroise et une exception dans l'Europe pré-hitlérienne. Ni la Roumanie, ni la Pologne, ni la Lettonie qui connurent des débats similaires n'adoptèrent de *numerus clausus*. Dans ces pays, la discrimination sur les bancs des universités fut imposée par les violences étudiantes, non par la loi.

La Hongrie appliqua une politique discriminatoire envers les Juifs tout le long de l'ère Horthy. Le régime autoritaire nommé d'après le régent Miklós Horthy, au pouvoir de 1920 à 1944, trouva sa justification dans la « catastrophe » du traité de paix de Trianon. Signé le 4 juin 1920 dans un contexte de guerre civile et d'occupation du pays par les troupes roumaines, il « amputait » le pays des deux tiers

de son territoire et de 60 % de sa population d'avant-guerre. Horthy promit l'avènement d'un « cours chrétien » qui devait purifier le pays des « péchés » enfantés par deux révolutions de gauche : la révolution républicaine d'octobre 1918 et la République des conseils en mars 1919.

DU MYTHE DE L'EXPANSION JUIVE AU MYTHE DU JUDÉO-BOLCHEVISME

La Première Guerre mondiale marqua bien un tournant dans l'antisémitisme hongrois. En 1918, au Parlement, l'évêque Ottokár Prohászka, figure de proue du catholicisme moderne et champion du quota juif, accusa les Juifs de se dérober à leur devoir militaire pour mieux faire main basse sur le pays – une accusation mensongère et opportune, qui s'inspirait du recensement sur le front de Prusse orientale conduit en 1916 par l'état-major austro-hongrois. La présence de réfugiés juifs de Galicie à Budapest, concentrés dans les quartiers dits juifs des VI^e et VIII^e arrondissements, dans un contexte d'engorgement urbain, de pénuries et de marché noir, alimenta ce fantasme de conspiration et d'invasion. Pour un Prohászka, la révolution bolchevique de 1919 ne fut qu'une preuve supplémentaire de la menace constituée par les Juifs de Hongrie.

En effet, des Juifs avaient participé de manière active à la République des conseils : Béla Kun était d'origine juive par son père, de même que 30 des 48 commissaires du régime. Bien que la majorité écrasante des Juifs de Hongrie se fût opposée à la dictature du prolétariat, qui les persécutait en tant que membres de la bourgeoisie et/ou d'une communauté religieuse, ils furent considérés comme des ennemis de l'intérieur, des éléments étrangers désireux de détruire la nation grâce à leur réseau transnational. Aussi, lorsque, en 1919-1920, des groupes paramilitaires d'extrême droite répandirent leur « terreur blanche » dans les villages, en représailles contre la « terreur rouge » du précédent régime, le gouvernement ne condamna pas ces violences, qui aboutirent à plusieurs milliers de victimes, majoritairement juives.

La croyance que le communisme était le produit d'une conspiration juive devint une clef de voûte des idéologies contre-révolutionnaires, antidémocratiques et racistes en Europe. À l'Ouest, la peur suscitée par le choc de la révolution bolchevique de 1917 et par l'épisode communiste hongrois, au cœur de l'Europe, joua à plein dans le jeu diplomatique. En France, une lecture populaire fut *Quand Israël est roi* (1921), reportage sur le « bolchevisme juif » en Hongrie signé par les frères Tharaud. Cette version moderne d'un paradigme culturel européen, fondé sur le fantasme selon lequel les Juifs, ennemis de la souveraineté nationale, œuvrent pour subvertir l'ordre chrétien, se

prolongea bien au-delà de la Shoah.

Le *numerus clausus* constituait donc une réponse à « l'expansion juive », d'après la formule consacrée, tout en servant d'expiation du « judéo-bolchevisme ». Le libéralisme, idéologie prégnante de la Hongrie du Compromis, était en crise. La droite hongroise au pouvoir en 1920 partageait avec l'extrême droite l'idée que les Juifs étaient « surreprésentés » dans la vie économique et culturelle du pays. Ainsi, le Premier ministre Pál Teleki tenait l'émancipation des Juifs pour une erreur historique et jugeait nécessaire de donner à la classe moyenne chrétienne les moyens de se défendre contre la bourgeoisie juive. Pour lui comme pour Prohászka, le *numerus clausus* n'était qu'une étape d'un programme socio-économique global.

Pour appuyer cette vision idéologique, il fallait des preuves : elles furent fournies par le démographe Alajos Kovács, conseiller ministériel du Bureau des statistiques. Ce collaborateur de Teleki pensait résoudre la « question juive » par les « proportions » : si les Juifs ne constituaient que 6 % de la population globale, ce taux devrait s'appliquer dans tous les secteurs socio-professionnels et économiques du pays. Mais comme le dénonça lors des débats parlementaires le libéral Vilmos Vázsonyi, ancien ministre de la Justice et éminent représentant de l'assimilation hongroise, les statistiques de Kovács étaient biaisées : elles négligeaient intentionnellement l'ancrage majoritairement urbain des Juifs en se fondant sur une échelle nationale. Ainsi, à Budapest, où près du quart de la population était juif, les Juifs constituaient entre 25 et 28 % de la population étudiante, ce qui n'avait donc rien de « disproportionné ».

LES RÉACTIONS DES JUIFS DE HONGRIE AU *NUMERUS CLAUSUS*

Le *numerus clausus* fut un choc pour les Juifs hongrois et creusa un fossé entre les élites des communautés juives et la plus jeune génération des intellectuels assimilés, qui décrivrent dans leurs œuvres leurs impasses identitaires. Les institutions juives du pays s'efforçaient d'apaiser les tensions, à l'instar de Vázsonyi, qui condamna la pétition soumise en 1924 à la Société des Nations (SDN) par l'Alliance israélite universelle et le Joint Foreign Office pour protester contre le *numerus clausus* hongrois : « Nous n'invoquons pas le Traité de Trianon, nous ne nous considérons pas comme une minorité nationale recherchant la protection de Genève. » Le *numerus clausus* faisait pourtant bien des Juifs une nationalité *de facto*, sans la protection d'une quelconque loi sur les minorités comme en Pologne.

Le *numerus clausus* poussa sur les routes de l'exil des milliers de jeunes Juifs. Ils partirent étudier en Allemagne, en Tchécoslovaquie, à

Vienne et à Rome. En 1921, 1 100 étudiants juifs hongrois étudiaient à Prague et 700 à Vienne. La majorité ne rentra pas. Cette fuite des cerveaux, également engendrée par la répression des élites de gauche du pays, alimenta divers mythes sur le génie juif hongrois à Hollywood ou dans les sciences. Pour ceux qui tentèrent leur chance en Hongrie, il fallut compter avec les tabassages menés par les membres des associations étudiantes antisémites, un phénomène centre-européen dont l'écrivain roumain Mihail Sebastian évoque la cruauté dans *Depuis deux mille ans*. Ainsi Leó Szilárd, futur « père du projet Manhattan », quitta le pays en 1919 pour Berlin après avoir été battu par des étudiants nationalistes à la porte de l'université de Budapest.

DE LA MODIFICATION DE 1928 À LA DEUXIÈME LOI ANTIJUIVE DE 1939

Il était risqué d'adopter une telle législation alors que la Hongrie avait besoin de capitaux étrangers pour faire repartir son économie et prétendait s'intéresser au sort des nouvelles minorités hongroises dans les États frontaliers. Le quota juif constituait un dangereux précédent pour celles-ci, comme le dénoncèrent en 1922 les évêques hongrois de Transylvanie, qui demandèrent à Budapest – en vain – de retirer cette loi.

István Bethlen, Premier ministre de 1921 à 1931, eut beau jeu de rappeler que la loi ne visait pas explicitement les Juifs. Sous la pression des organisations internationales, qui pétitionnaient à la SDN depuis 1921, il retira le critère national et racial du texte de la loi en 1928 : le quota s'appliqua dès lors en fonction de la profession du père de l'étudiant – ce qui permit dans les faits de poursuivre la discrimination envers les Juifs qui, exclus de la fonction publique, dominaient les professions libérales et commerciales. Dans son rapport pour la SDN, le diplomate britannique Lucien Wolf n'était pas dupe, mais il estimait que cette modification témoignait de la « bonne volonté » du gouvernement hongrois. La proportion des étudiants juifs passa de 8,8 % en 1928-1929 à 12 % en 1933-1934. Entre ces cinq années, 70 % des étudiants juifs furent refusés, contre 15 % d'étudiants chrétiens.

Après l'accession au pouvoir de Hitler en Allemagne, les violences grandissantes des associations étudiantes antisémites poussèrent le gouvernement à réintroduire le quota de 6 % originel dans la pratique, sinon dans le texte législatif. Dès 1934, la proportion rechuta à 9,7 %. L'alliance avec l'Allemagne nazie et la rivalité électorale avec le parti nazi hongrois poussèrent le Parlement à adopter des lois antijuives en 1938-1939, dont les textes intégrèrent les statistiques

publiées par Kovács en 1922 dans *L'Expansion juive en Hongrie*. Teleki, qui désapprouvait la modification de 1928, fit passer la loi IV de 1939, qui appliqua un quota de 6 % non seulement dans l'université mais dans l'ensemble des professions, tout en réintroduisant un critère racial explicitement antisémite : était « Juif » tout individu ayant au moins un parent ou deux grands-parents juifs. En 1940, moins de 3 % d'étudiants juifs étaient inscrits à l'université.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- HANEBRINK Paul A., *A Specter Haunting Europe. The Myth of Judeo-Bolshevism*, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- KARÁDY Victor et KEMÉNY István, « Antisémitisme universitaire et concurrence de classe : la loi du *numerus clausus* en Hongrie entre les deux guerres », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 34, 1980, p. 67-96.
- KOVÁCS Mária M., *Törvénytől sújtva – a numerus clausus Magyarországon, 1920-1945* [Sous le poids de la loi : le *numerus clausus* en Hongrie, 1920-1945], Budapest, Napvilág Kiadó, 2012.
- ROYER Clara, *Le Royaume littéraire. Quêtes d'identité d'une génération d'écrivains juifs de l'entre-deux-guerres. Hongrie, Slovaquie, Transylvanie*, Paris, Honoré Champion, 2011.

Voir aussi
1867

Clara ROYER

1924

La fin de la grande migration vers New York, la « Ville promise »

La loi Johnson-Reed de 1924 marque le début d'une période nouvelle dans la politique migratoire des États-Unis. Elle met un terme au flux migratoire massif qui avait permis à des Juifs yiddishophones issus de l'Empire russe de poser les bases démographiques de la nouvelle capitale juive mondiale : New York.

PROPHÉTIE

En septembre 1825, le lendemain de Rosh Ha-Shanah, un célèbre dramaturge, journaliste et homme politique juif new-yorkais du nom de Mordecai M. Noah fit son apparition dans une église épiscopaliennne de Buffalo. Vêtu de robes de soie cramoisie qu'il avait empruntées à une représentation du *Richard III* de Shakespeare, Noah se présentait comme « Juge d'Israël » et il venait proclamer, devant un public majoritairement non-juif, qu'une cité-refuge pour les Juifs allait être fondée. La colonie de Noah serait nommée Ararat, d'après le nom de l'endroit où, après le Déluge, l'Arche de Noé s'était posée. Elle accueillera des Juifs persécutés, qui viendront de l'étranger s'établir dans les lieux potentiellement prospères situés le long du canal Érié, cette gigantesque voie navigable artificielle reliant l'océan Atlantique aux Grands Lacs, qui allait ouvrir un mois plus tard. Ce plan ambitieux ne donna rien. En Europe, où vivait alors la plupart des Juifs, il fut généralement ignoré, voire ridiculisé. Mais, non sans ironie, le rêve de Noah de voir les États-Unis servir de refuge pour les Juifs européens et devenir le centre de la vie et de la culture juives commença à se réaliser au cours du siècle qui allait suivre. La seule erreur dans sa prophétie, c'était de prendre en considération la mauvaise extrémité du canal.

À plus de 500 km au sud-est de l'île où Noah proposait de fonder sa colonie juive, les New-Yorkais défilaient en nombre pour célébrer l'ouverture du canal Érié, qui signifiait la reconnaissance de New York

comme capitale commerciale de la jeune république américaine. La ville, qui était déjà la plus peuplée des États-Unis, devint dominante dans le commerce américain avec l'Europe et se mit à attirer une migration massive, d'abord venue de Nouvelle-Angleterre puis, en un nombre toujours plus grand, de l'étranger. La population quintupla durant les 35 années qui suivirent l'ouverture du canal, dépassant les 800 000 personnes rien qu'à Manhattan. En 1900, après avoir annexé une grande partie de la zone métropolitaine environnante, la ville comptait près de 3,5 millions d'habitants. Vingt ans plus tard, 5,6 millions de personnes y avaient élu domicile, et une sur quatre était juive. La ville accueillait quelque 950 Juifs en 1825, quand l'un d'eux invitait de façon fantasque ses coreligionnaires à traverser l'océan Atlantique : un siècle plus tard, elle était devenue le centre du monde juif, avec 1,75 million de Juifs, cinq fois plus que sa plus proche rivale, Varsovie.

DE LA « ZONE DE RÉSIDENCE » À LA VILLE PROMISE

Arrivaient dans ce qui allait devenir la capitale juive du ^{xx}e siècle des Juifs venant de différents pays, parlant différentes langues, ayant des options religieuses différentes, animés par des ambitions différentes. Ils venaient d'Orient, de Grande-Bretagne et, de plus en plus, des États allemands et de l'Empire austro-hongrois. Mais, au cours de cette centaine d'années, le plus grand flux d'immigrants juifs à New York était constitué de Juifs parlant yiddish et originaires de villages et de villes de la partie occidentale de l'empire russe, entre la mer Baltique et la mer Noire. De 1881 à 1914, environ 1,5 million de Juifs ont émigré de la « Zone de Résidence » (*der tkhum hamoyshet*, en yiddish), où ils étaient en grande partie confinés par le régime tsariste, vers les États-Unis.

Comme la majorité des 20 millions d'Européens qui sont venus aux États-Unis durant la période 1870-1914, les Juifs de la Zone de Résidence émigraient en raison de la pression démographique et de la nécessité économique. Mais ils quittaient également un pays dans lequel leur vie était devenue précaire. La violence antijuive à grande échelle, avec en particulier les terribles pogroms de 1881 (après l'assassinat du tsar Alexandre II) et de 1903-1905, ainsi que le renforcement des restrictions imposées à la vie et au travail des Juifs au cours de cette période hâtèrent le départ d'un nombre sans précédent de Juifs yiddishophones de Biélorussie, de Lituanie, de Lettonie, d'Ukraine, de Moldavie, de Pologne orientale et d'ailleurs dans l'Empire russe. Ils gagnèrent l'Europe occidentale, la Palestine, l'Afrique du Sud, l'Amérique du Sud, le Canada et, finalement, quand un vent politique nouveau se mit à souffler, la Russie elle-même :

mais, pendant plusieurs décennies, les États-Unis furent leur principale destination.

Ces Juifs yiddishophones rejoignirent pour certains des communautés juives alors en plein essor dans d'autres villes américaines que New York, notamment Boston, Baltimore, Philadelphie et Chicago ; mais, dans leur grande majorité, ils restèrent dans la ville où ils avaient débarqué en Amérique. Entre 1881 et 1910, environ 1,1 million d'entre eux se sont installés à New York. Plus que les autres groupes d'immigrés occupant des immeubles de location dans le Lower East Side de Manhattan, les Juifs arrivaient par unités familiales complètes et ils décidaient de rester sur place. Par rapport aux immigrés catholiques ruraux de la péninsule Italienne, la proportion de retour de Juifs russes vers le pays de provenance est négligeable. Et, plutôt que d'envoyer des salaires à des parents de l'autre côté de l'océan, les immigrés juifs de New York tendaient à investir dans leur nouvelle communauté et dans leurs familles installées sur place. Comme beaucoup d'autres immigrés non protestants d'Europe méridionale et orientale (et contrairement aux immigrés juifs précédents), les Juifs russes vivaient dans des conditions difficiles et étaient maltraités et désignés comme marginaux à la fois par les protestants nés sur place et par des coreligionnaires juifs arrivés plus tôt qu'eux et parlant d'autres langues qu'eux. Mais, en raison de leurs expériences antérieures en matière d'urbanisation, d'alphabétisation et de commerce du vêtement, les Juifs russes étaient mieux armés que la plupart des nouveaux immigrants, issus de régions plus rurales, pour s'adapter à New York et pour participer à son économie.

LES IMMIGRANTS ET LES RÉFORMES PROGRESSISTES

Les Juifs à peine arrivés à New York développèrent des communautés dans le contexte de l'« Ère progressiste » américaine. Le progressisme recouvrait des causes réformatrices disparates, qui avaient en commun d'être portées par une proportion importante des Américains de classe moyenne nés aux États-Unis, désireux de résoudre ce qu'ils considéraient comme la crise et le désordre d'une ville en pleine croissance. Aux yeux des progressistes, les villes étaient caractérisées par la saleté, la pauvreté et le surpeuplement ; criminalité, alcoolisme, prostitution et corruption y sévissaient. Les villes constituaient aussi des laboratoires pour procéder à l'analyse statistique des problèmes sociaux et pour conduire des expériences nouvelles en matière d'action étatique afin de résoudre ces problèmes. Et, bien sûr, elles accueillaient un nombre sans précédent d'étrangers non protestants. Les progressistes étaient divisés quant à savoir si les

étrangers étaient les victimes ou la cause des problèmes urbains (les principales voix juives du mouvement, telles Lillian Wald et Mary Antin, ayant tendance à être plus compréhensives), mais les nouveaux immigrants incarnaient les pathologies de la vie en ville.

Après le tournant crucial de la Grande Guerre, les progressistes abandonnèrent largement leur optimiste projet d'intervention dans la vie des immigrants pour les réformer et les « américaniser ». Diverses personnalités issues du gouvernement, du monde universitaire, des entreprises et des mouvements réformistes jugèrent plutôt que les nouveaux arrivants étaient inassimilables, en grande partie parce qu'ils étaient racialement différents des précédentes vagues d'immigration européennes. Les immigrants juifs, tout comme les Italiens, les Grecs, les Slovaques, les Irlandais et autres nouveaux arrivants à la blancheur discutable, pouvaient prétendre à la naturalisation en vertu de la loi de 1790, qui admettait à la citoyenneté toute « personne blanche libre ». Mais, au-delà des limites jurisprudentielles du droit de naturalisation, le statut racial de tous ces groupes était contesté. La plupart des Américains restèrent persuadés, tout au long de la période d'immigration massive en provenance de la Zone de Résidence, que les Juifs formaient une race distincte. À la fin de la guerre, on se mit à penser, plus souvent que dans le passé, que les Juifs et les Européens du Sud et de l'Est étaient d'une souche inférieure et qu'ils étaient donc dangereux.

LE TRIOMPHE NATIVISTE

Le mouvement pour endiguer le flux de nouveaux immigrants s'intensifia durant les années 1890, mais ce sont les années 1917-1924 qui représentent le sommet dans l'histoire du nativisme américain. Dans la loi sur l'immigration de 1917, le Congrès avait étendu les exclusions antérieures concernant les immigrants chinois et créé une « zone asiatique interdite » plus vaste. Il introduisit aussi des exigences en matière d'alphabétisation et il institua de nouveaux critères permettant d'exclure des immigrants pour des raisons de santé, d'opinion politique ou de mode de vie. Quatre ans plus tard, l'*Emergency Quota Act* innovait en fixant un nombre maximal de nouveaux arrivants étrangers et en établissant des quotas pour chaque pays d'origine (ils ne devaient pas excéder annuellement 3 % de la population de même nationalité recensée en 1910 sur le territoire américain). Selon les termes de cette loi, les immigrants juifs formaient une nationalité distincte : le législateur a exprimé son point de vue sur le fait que les Juifs étaient « sales, non américains et souvent dangereux dans leurs habitudes ».

Mécontent des résultats, le Congrès adopta ensuite la loi de 1924 :

le *Johnson-Reed Act*, ainsi nommé en référence aux auteurs du projet, Albert Johnson, représentant de Washington, et David Reed, sénateur de Pennsylvanie, tous deux républicains. Les quotas devenaient permanents, le pourcentage d'entrées autorisé était ramené à 2 % et le recensement de référence devenait celui de l'année 1890. Le projet de loi bénéficia de l'écrasant soutien des deux principaux partis politiques, malgré l'opposition vigoureuse de la délégation de New York. Les démocrates, qui avaient traditionnellement défendu les immigrants européens, répondaient ainsi à la résurgence du Ku Klux Klan, qui plaçait désormais l'anticatholicisme, l'antisémitisme et la xénophobie au centre de son programme politique raciste. Les républicains, qui avaient souvent privilégié l'immigration pour maîtriser le coût du travail, s'inquiétaient désormais du radicalisme politique des nouveaux immigrants et se réjouissaient de ce que la migration intérieure massive d'Afro-Américains, qui avait commencé pendant la guerre, maintiendrait à un niveau élevé l'offre de main-d'œuvre industrielle. Et, théories scientifiques récentes à l'appui, les partisans de l'un et l'autre partis soutenaient que les nouveaux immigrants ne s'assimileraient pas et qu'ils submergeraient la population blanche, dégraderaient son matériel génétique et détruiraient la nation américaine.

CONSÉQUENCES

La loi Johnson-Reed réduisit immédiatement le flux d'immigrants juifs aux États-Unis. Certains Juifs russes parvinrent à entrer illégalement, mais leur statut juridiquement précaire en dissuada beaucoup. Les candidats à l'émigration de l'ancienne Zone de Résidence (abolie en 1917) se déplaçaient désormais plus à l'est dans des villes d'Union soviétique ou bien ils gagnaient d'autres diasporas – en France, en Grande-Bretagne, dans le Commonwealth britannique et en Palestine. Beaucoup restèrent en Europe de l'Est, où ils connurent un sort tragique : les réformes de 1924 ont probablement condamné à mort des centaines de milliers (peut-être des millions) d'Européens du Sud et de l'Est dans l'Europe nazie. L'effet de la nouvelle politique sur New York a également été significatif, bien que moins dramatique. Johnson-Reed a creusé le fossé entre Juifs européens et Juifs américains. La migration en sens retour, qui avait toujours été faible, disparut pratiquement. Et, sans le flux constant de nouveaux arrivants, la communauté juive de New York se créolisa rapidement, les anglophones devinrent prédominants, les institutions culturelles yiddish commencèrent à décliner lentement. Les enfants d'immigrants d'Europe de l'Est s'américanisèrent, trouvant leur place dans l'enseignement public et dans la culture de consommation et de

divertissement. Les vieilles divisions entre Juifs allemands et Juifs russes s'estompèrent. Une communauté plus unifiée et plus confiante put exercer son pouvoir croissant sur la vie politique américaine et confirmer sa position centrale sur la scène du judaïsme mondial.

Le Chanteur de jazz (1927), largement célébré comme le premier long métrage parlant, est peut-être ce qui annonce avec le plus d'éclat le New York juif d'après 1924. Écrit, réalisé et produit par des Juifs, le film confirme et renforce la célébrité de sa star, l'immigré Al Jolson (né Asa Yoelson en Lituanie). Il incarne à l'écran le personnage de Jackie Rabinowitz, qui refuse de devenir chantre à la synagogue, comme le voulait son père, et trouve le succès dans le *blackface*, sur Broadway. Le film force le conflit entre l'héritage juif et les ambitions américaines, mais il résout ce conflit en laissant à Rabinowitz la capacité d'intervenir dans les deux mondes (il chante le *Kol Nidrei* à la synagogue, devant un public nombreux, et il se maquille en Noir au Winter Garden Theatre) et en suggérant une continuité entre le chant synagogal et la célébrité acquise sur Broadway. En adoptant le masque raciste du *blackface*, Jolson et Rabinowitz affirmaient leur propre blancheur au milieu d'un consensus politique selon lequel, dans l'Amérique blanche, les Juifs russes étaient des intrus et des suspects. Mais, comme d'autres Juifs de la scène new-yorkaise (Fanny Brice, Sophie Tucker, Eddie Cantor), Jolson et Rabinowitz pouvaient opérer un passage en douceur du yiddish vers le divertissement new-yorkais tel que l'ont défini le vaudeville, les *Ziegfeld Follies*, le théâtre de Broadway et le film hollywoodien.

Le système Johnson-Reed prit fin une quarantaine d'années plus tard, quand le Congrès abandonna le système des quotas au profit de politiques d'immigration qui privilégiaient comme critères d'admission le regroupement familial, le statut de réfugié, les compétences professionnelles et le travail domestique plutôt que l'origine nationale. À long terme, l'*Immigration and Nationality Act* de 1965 modifia radicalement la composition de l'immigration américaine. Mais à l'époque, il fut salué comme une victoire des droits civiques, comme la reconnaissance des revendications de citoyenneté des groupes ethniques stigmatisés par la législation de 1924 et dont était aussi confirmé le pouvoir politique croissant. Emanuel Celler, le démocrate juif de New York qui s'était opposé avec véhémence à Johnson-Reed lors de son premier mandat, coparraina la nouvelle loi. La loi Hart-Celler, comme on l'appelle communément, mit fin à un chapitre crucial, long de quarante ans, de l'histoire juive américaine, enterrant le souvenir de 1924 et initiant une célébration de la migration de masse qui l'a précédé.

- JACOBSON Matthew F., *Whiteness of a Different Color : European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- NGAI Mae M., *Impossible Subjects : Illegal Aliens and the Making of Modern America*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- POLLAND Annie et SOYER Daniel, *Emerging Metropolis : New York Jews in the Age of Immigration, 1840-1920*, New York, New York University Press, 2012 (Deborah Dash MOORE [dir.], *City of Promises : A History of the Jews of New York*, vol. 2).
- RISCHIN Moses, *The Promised City : New York's Jews, 1870-1914*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- ROEDIGER David R., *Working Toward Whiteness : How America's Immigrants Became White*, New York, Basic Books, 2005.

Voir aussi
1969

David HENKIN
(traduit de l'anglais par Pierre Savy)

Voir l'illustration p. XI du cahier couleur

1935

Regina Jonas, la première femme rabbin

En 1935, Regina Jonas reçut la semikhah (ordination rabbinique) de Max Dienemann, directeur exécutif de la Conférence des rabbins libéraux d'Allemagne, ce qui fit d'elle la première femme rabbin. Tombée dans l'oubli pendant presque un demi-siècle après sa mort à Auschwitz, Regina Jonas a maintenant repris sa place dans l'histoire du judaïsme contemporain.

FRÄULEIN RABBINER JONAS : UNE COURTE BIOGRAPHIE

Regina Jonas est née à Berlin le 3 août 1902. Elle est la fille de Wolf et Sara Jonas, tous deux venus d'autres régions d'Allemagne et installés dans un quartier pauvre de la capitale. Sa passion pour l'histoire juive, la Bible et l'hébreu se manifesta très tôt. Elle fut encouragée dans ses études par plusieurs rabbins orthodoxes, en particulier par Max Weyl, connu pour son attitude ouverte concernant l'éducation religieuse des filles.

En 1924, Jonas s'inscrivit à la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, le séminaire rabbinique libéral, fondé à Berlin en 1872. Alors que les filles étaient censées y préparer un diplôme d'enseignante, le rabbin Eduard Baneth, responsable de l'ordination rabbinique, décida de soutenir Jonas dans son désir de devenir rabbin, et dirigea son mémoire intitulé *Une femme peut-elle occuper une fonction rabbinique ?*. Ce document constitue la première tentative connue pour trouver une base halakhique à l'ordination des femmes. Baneth jugea sa thèse recevable mais il mourut peu après la soutenance. Son successeur ne voulait pas ordonner une femme et aucun professeur à la Hochschule n'intervint pour la soutenir. Regina Jonas

Le rabbin Regina Jonas,
photographie prise probablement après 1939



Cette photographie de Regina Jonas était une des deux photographies qu'elle conservait dans ses papiers. On trouve son tampon sur le dos de l'image, qui comprend le nom de Sara, que les nazis ont forcé toutes les femmes juives à utiliser le 1^{er} janvier 1939: « Rabbinat Regina Sara Jonas ».

ne put donc obtenir qu'un diplôme d'enseignante religieuse. Durant les années qui suivirent, elle enseigna la religion dans plusieurs écoles de filles à Berlin, où elle était connue pour être une enseignante très populaire et engagée.

Jonas poursuivit néanmoins son rêve, et, en 1935, le rabbin Max Dienemann, directeur exécutif de la Conférence des rabbins libéraux (*Liberaler Rabbinerverband*), très probablement avec le soutien de Max Weyl et de l'éminent rabbin libéral Leo Baeck, accepta d'organiser l'examen oral qu'on ne lui avait pas permis de passer à la Hochschule. Jonas réussit son examen et reçut alors sa *semikhah* (ordination) de Dienemann le 27 décembre 1935. Deux ans plus tard, la communauté officielle (*Gemeinde*) de Berlin employa Jonas en tant que conseillère pastorale-rabbinique. Par la suite, elle officia régulièrement à l'Hôpital juif ainsi que dans les synagogues plus libérales de Berlin. Elle faisait aussi un travail social important, s'occupant des personnes âgées dont la situation économique était désespérée après la nuit de Cristal (9-10 novembre 1938). Pendant l'hiver 1940-1941, elle fut envoyée dans plusieurs villes du pays dépourvues de rabbin.

Wolf Jonas mourut de tuberculose quand Regina avait 12 ans. Les autres membres de sa famille furent assassinés durant la Shoah. Son frère aîné, Avraham, fut déporté en Pologne en octobre 1941, tandis que Regina et sa mère furent déportées à Theresienstadt en novembre 1942. Jonas continua à y travailler comme rabbin jusque sa déportation à Auschwitz, en compagnie de sa mère, le 12 octobre 1944. Aucun des trois n'est revenu.

AU CROISEMENT DES HISTORIOGRAPHIES : L'HÉRITAGE DE REGINA JONAS

Il est inutile de rappeler que 1935 n'était pas un moment propice dans l'histoire juive allemande. En effet, l'année où Regina Jonas réussit à réaliser son rêve d'ordination coïncida avec l'adoption des lois de Nuremberg, qui privèrent les Juifs de leur citoyenneté et ouvrirent la voie à la persécution et au génocide. Il y a une ironie tragique dans le fait que c'est dans l'Allemagne nazie qu'une femme

reçut la *semikhah* pour la première fois, acte jugé trop controversé par les mouvements libéraux aux États-Unis et en Angleterre à la même époque.

Le judaïsme libéral, dont les origines remontent à l'ouverture de la nouvelle synagogue israélite de Hambourg, en octobre 1818, est un enfant des Lumières, et devint l'expression dominante du judaïsme aux États-Unis et en Allemagne au cours du XIX^e siècle. Dès les années 1840, les libéraux introduisent une série de changements liturgiques et de pratiques afin de rendre la judaïté compatible avec la citoyenneté dans un État-nation moderne, ce qui comprenait aussi des mesures visant à améliorer le statut des femmes. Par exemple, dans le service du matin, la suppression de la bénédiction au cours de laquelle les hommes louent Dieu de ne pas les avoir créés femmes, l'introduction de la *bat-mitsvah* (célébration de la majorité religieuse des filles), ainsi que la création de chorales mixtes et, dans certains cas même, la mixité à la synagogue. Cependant, ordonner une femme rabbin n'était guère envisageable : ce n'est qu'en 1972 que Jonas trouva sa première héritière avec l'ordination de l'Américaine Sally Priesand par le Hebrew Union College à Cincinnati.

Pour certains des contemporains de Jonas qui survécurent à la guerre, le fait que sa courte carrière coïncide avec l'heure la plus désespérée du judaïsme allemand délégitime son ordination, qu'ils considèrent comme une mesure *in extremis* qui n'aurait pas eu lieu si l'histoire juive allemande avait été autorisée à suivre son cours normal. Il est toutefois erroné de considérer l'ordination de Jonas comme une mesure de désespoir et d'opportunisme. La réussite de Jonas se situe dans la longue durée de la créativité intellectuelle des Juifs allemands, qui étaient à l'avant-garde de l'innovation et du renouveau du judaïsme à l'époque contemporaine. La vie de Jonas se situe également à une époque où les femmes allemandes, qui avaient été admises pour la première fois à l'université durant la première décennie du XX^e siècle, commençaient à poursuivre des études supérieures et à se distinguer dans des domaines professionnels variés. Jonas fait partie intégrante d'une nouvelle génération d'intellectuelles juives qui apparut durant l'entre-deux-guerres.

L'OUBLI ET LA RECONNAISSANCE

Pendant près de cinquante ans après sa mort à Auschwitz, Regina Jonas a été oubliée. La découverte de documents après la chute du mur de Berlin a joué un rôle décisif dans la renaissance du dossier historique. La théologienne chrétienne Katharina von Kellenbach a été l'une des toutes premières à fournir des efforts insistants pour

retrouver sa trace, après avoir entendu des rumeurs au sujet d'une femme rabbin en Allemagne durant les années 1930. Avec l'historien Hans Hirschberg, elle présenta ses découvertes au Leo Baeck College à Londres, en 1993, suscitant une vague d'érudition et d'intérêt populaire pour Jonas. Elisa Klapheck publia sa biographie en langue allemande (dans un volume qui comprend également son traité en faveur de l'ordination féminine) en 1999. L'histoire de Jonas a également été explorée dans plusieurs œuvres de fiction, dont *Nuit ouverte*, de Clémence Boulouque (2007), et *The English German Girl*, de Jake Wallis Simons (2011).

Pourquoi aucun des contemporains de Jonas ayant survécu à la Shoah ne parla d'elle publiquement après 1945 ? Plusieurs hypothèses ont été avancées. Pour Klapheck, la réponse réside dans un sentiment de honte entourant les survivants juifs allemands de l'après-guerre. Mentionner Jonas, suggère-t-elle, aurait signifié se souvenir « d'une époque où l'espoir pour l'avenir s'était transformé en une trahison meurtrière. Pour beaucoup, c'était trop douloureux ». Elle relie aussi cet oubli à un sentiment de honte misogyne : la honte de se rappeler qu'une femme avait brisé les tabous. En effet, alors que le judaïsme libéral dominait en Allemagne avant la guerre, la petite communauté qui s'est reconstruite à partir des cendres de la Shoah était orthodoxe et résistait à toute évolution sur le rôle des femmes. Pour cette communauté, Jonas était ainsi un souvenir gênant à refouler.

Selon Stefanie Sinclair, le fait que Jonas n'était pas pleinement associée à une tendance juive religieuse particulière pourrait aussi avoir joué un rôle dans son oubli. Jonas avait été ordonnée par le mouvement libéral : aucun rabbin orthodoxe n'aurait envisagé de l'admettre au rabbinat. Cependant, Jonas ne s'identifiait pas à la *doxa* libérale, selon laquelle il faut adapter la *halakhah* pour rendre le judaïsme compatible avec les sociétés modernes. Son orientation idéologique était plus proche de la tradition orthodoxe dans laquelle elle avait été élevée. L'argumentaire de son mémoire le montre bien : d'après elle, il n'est pas question d'ordonner des femmes rabbins pour adapter le judaïsme à l'esprit du temps : l'objectif est plutôt de démontrer que c'est la *halakhah* elle-même qui permet aux femmes d'être rabbins.

Comme elle l'explique dans la préface de sa biographie, Klapheck fut si émue et inspirée par l'histoire de Jonas qu'elle décida de suivre ses traces : la publication de l'édition anglaise de son livre en 2004 coïncida avec sa propre ordination et avec le début de sa carrière de rabbin dans sa ville natale de Berlin. Klapheck n'est pas seule. La redécouverte de Jonas trouva un terrain fertile chez la nouvelle génération qui cherchait à mettre fin à la mentalité de « valise prête à partir » qui avait défini l'état d'esprit des survivants de la Shoah. Pour

Klapheck et d'autres Juives allemandes désireuses de promouvoir la participation des femmes au judaïsme religieux, l'héritage de Regina Jonas s'inscrivait dans ce processus. Il n'était plus nécessaire d'aller aux États-Unis chercher l'inspiration pour renouveler le judaïsme. Elles pouvaient se référer à leur propre tradition et être fières du fait que c'était l'Allemagne qui avait accueilli la première femme rabbin.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BEBE Pauline, « Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux », *Pardès*, vol. 43, no 2, 2007, p. 217-226.

KLAPHECK Elisa, *Fräulein Rabbiner Jonas : The Story of the First Woman Rabbi*, San Francisco, Wiley, 2004 [1999].

MEYER Michael A., *Response to Modernity : A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 1995.

SINCLAIR Stefanie, « Regina Jonas : Forgetting and Remembering the First Female Rabbi », *Religion*, vol. 43, no 4, 2013, p. 541-563.

Voir aussi

1904

Nadia MALINOVICH

1938

L'Italie fasciste se convertit à l'antisémitisme

En 1938, après quinze années d'exercice du pouvoir, le fascisme adopte une législation discriminant les 47 000 Juifs d'Italie, soit un millième de la population. Ce tournant antisémite obéit à une logique propre au fascisme tout en s'inscrivant dans un contexte européen de plus en plus dramatique pour les Juifs.

L'EXCLUSION DES JUIFS DE LA NATION

Le 14 juillet 1938, *Il Giornale d'Italia* publie un texte intitulé : « Le fascisme et les problèmes de la race ». Connu ultérieurement comme le Manifeste des savants racistes pour avoir été signé par des universitaires représentants des sciences du vivant, celui-ci fut écrit par un jeune anthropologue nommé Guido Landra, en partie sous la dictée de Mussolini. Le choix de formulations pseudo-scientifiques visait autant à légitimer le nouveau cours doctrinal qu'à en signaler le caractère irrémédiable. Sous forme de décalogue, le texte proclame l'existence de races humaines, l'appartenance des Italiens à une « race aryenne » dont les Juifs sont exclus. Au même moment, une propagande ignominieuse se déverse dans la presse, tandis qu'une revue militante, *La Difesa della Razza*, est lancée en août 1938. En plein mois d'août, à toute hâte, un recensement des Juifs est organisé dans le Royaume.

Le 5 septembre 1938 marque l'exclusion des élèves et enseignants juifs des écoles et de l'enseignement secondaire : ceux-ci pourront continuer à étudier ou enseigner seulement dans des institutions séparées. Deux jours plus tard, une nouvelle loi ordonne aux Juifs étrangers, soit un peu moins de 10 000 personnes, de quitter le territoire national. Le 17 novembre 1938, des « Mesures pour la protection de la race italienne » sont rendues publiques : suivant une approche biologique, religieuse et politique, une définition du judaïsme y est délivrée. Suit une longue liste d'interdictions concernant les mariages avec des « Aryens » comme l'accès à l'armée

et à la fonction publique. Les Juifs sont aussi exclus des banques et des compagnies d'assurance. Des dispositions visant à « limiter » leur patrimoine sont énoncées. Au fil des mois, les exclusions seront de plus en plus nombreuses.

Le choix du régime de s'engager sur la voie de l'antisémitisme d'État représentait une véritable involution dans l'histoire des Juifs d'Italie. Ceux-ci avaient été émancipés lors du processus unitaire, entre 1860 et 1870, et conservaient, de ce fait, un fort attachement à la monarchie de Savoie, n'imaginant pas que le roi accepterait de signer des lois antijuives. L'antisémitisme politique et social n'était guère développé dans l'Italie libérale. La principale source d'hostilité était la tradition catholique. L'Italie n'avait connu ni ligue ni parti antisémite au moment où ceux-ci se formaient dans d'autres pays d'Europe.

Après la marche sur Rome (octobre 1922), soit la conquête du pouvoir par Mussolini, certains avaient rejoint le camp de l'antifascisme ; d'autres avaient soutenu le régime ; la plupart avaient opté pour un attentisme prudent, finissant par rejoindre le Parti fasciste par nécessité professionnelle. Les droits religieux des Juifs avaient été respectés par le régime. Après les accords du Latran (1929), le gouvernement avait négocié avec les différents représentants des communautés juives la mise en place d'une structure centralisée, l'Union des communautés juives d'Italie.

L'adoption de lois antisémites fut une véritable surprise en Italie et à l'étranger. Jusqu'en 1938, aucun des textes officiels du régime ne présentait de contenu antisémite et les Juifs étaient admis au sein du Parti national fasciste. L'Italie avait accueilli de nombreux Juifs allemands et polonais et Mussolini avait multiplié les déclarations rassurantes. Avant 1938, la presse italienne s'était fait l'écho des théories racistes allemandes, parfois sur un mode critique. De façon significative, à l'exception de *Mein Kampf*, traduit en 1934, la littérature raciste et antisémite n'était guère accessible, en Italie, à un public non germanophone.

Pour justifier ce qui fut perçu par tous comme un tournant radical, la propagande du régime mit en avant plusieurs arguments : le soutien apporté par les Juifs (en réalité une minorité) aux forces antifascistes ; la nécessité, en les « séparant » des Aryens, de prolonger une politique de « défense de la race » menée jusque-là dans une perspective nataliste et démographique ; l'impératif de poursuivre la politique raciste menée en Éthiopie. Pourtant, les véritables raisons du tournant antisémite du régime n'étaient pas tant celles-là que des nécessités d'ordre politique, sur le plan intérieur comme international.

L'antisémitisme d'État fut imposé, en Italie, par un gouvernement pleinement souverain mais nombreux furent les observateurs à analyser ce tournant comme l'effet de pressions ou d'une imitation de l'Allemagne. Bien que rédigé dans la « langue du Troisième Reich » et tout en affirmant l'appartenance « aryano-nordique » des Italiens, le Manifeste de l'été 1938 contenait cette dénégation en forme d'aveu : « La conception du racisme en Italie doit être essentiellement italienne et la direction aryenne-nordique. Cela ne signifie pas introduire en Italie, telles quelles, les théories du racisme allemand, ou affirmer que les Italiens et les Scandinaves sont la même chose. »

Les historiens Renzo De Felice et Meir Michaelis ont montré que l'Allemagne ne fut pas directement responsable de la conversion de l'Italie à l'antisémitisme d'État. Dans une relation de proximité croissante entre les deux régimes, la « question juive » avait parfois été évoquée au sommet : invariablement, les hiérarques fascistes avaient affirmé que le fascisme, s'il développait bien le culte de la nation et de l'État, refusait celui de la « race », à la différence du nazisme. Le régime entendait conserver la tradition instaurée à l'époque libérale, l'État garantissant la liberté de culte et l'égalité de droits civils indépendamment des appartenances religieuses. De fait, jusqu'en 1938, les antisémites déclarés tels que Julius Evola ou Giovanni Preziosi étaient très minoritaires. Toutefois, les évolutions politiques du Troisième Reich ne furent pas pour rien dans la décision de 1938. Lors d'un voyage en Allemagne en septembre 1937, Mussolini avait été subjugué par la discipline des foules germaniques et la construction rapide d'une société totalitaire. En Italie, il fallait trouver de nouveaux moyens pour mobiliser les élites du régime et hâter le processus de construction d'un homme nouveau, au cœur du projet fasciste. Dans cette perspective, et dans un contexte européen où la « question antisémite » était de plus en plus mobilisée, la propagande avait besoin d'un nouvel adversaire. La figure du Juif telle que construite par la propagande remplit cette double fonction, en incarnant tout à la fois le contretypé et l'ennemi.

La Difesa della razza, véritable institution du régime et « vitrine » du racisme à l'italienne, consacra de multiples articles aux travaux des racistes allemands. Si l'Allemagne constitua la référence principale, les fascistes s'efforcèrent toutefois de diversifier les sources de la pensée raciste et antisémite. Les best-sellers mondiaux de la littérature antisémite furent aussi introduits en Italie : *Les Protocoles des Sages de Sion* et *Le Juif international* de Henry Ford, notamment. Parmi les auteurs italiens, Julius Evola fut adoubé comme philosophe officiel du racisme national : pourtant, il avait lui-même élaboré sa doctrine dans un dialogue critique avec les penseurs allemands, et en particulier avec Alfred Rosenberg, dès le milieu des années 1930.

En adoptant des lois antijuives, le fascisme italien prenait acte des évolutions survenues en Europe depuis 1933 et de l'influence croissante de l'Allemagne dans le « champ magnétique » des régimes autoritaires d'Europe orientale et centrale. L'année 1938, le sort des Juifs se détériora dans de nombreux pays d'Europe (Allemagne et Autriche, Hongrie, Roumanie). En juillet, la conférence d'Évian fut organisée pour statuer sur le sort des réfugiés juifs fuyant les persécutions : à défaut de trouver des solutions, celle-ci permit de mesurer la gravité de la condition des Juifs d'Europe.

Désormais, l'idéologie antijuive n'était plus seulement un principe d'exclusion. Avec les mouvements et régimes totalitaires, elle était devenue une « Idée » appelée à être le levier d'une transformation en profondeur de la société, une haine étroitement corrélée à une forme d'eschatologie politique.

L'IMPACT DES LOIS ANTISÉMITES

Contrairement à une vulgate longtemps répandue, la modération ne fut pas de mise dans l'application des mesures antijuives en Italie. Le recensement de l'été 1938 fut réalisé en des temps records, la nouvelle Direction de la démographie et de la race rassemblant une masse considérable d'informations et de statistiques très précises. Il en résulta un tableau très détaillé des caractéristiques démographiques, sociologiques et politiques de l'ensemble des populations juives ou apparentées par des mariages mixtes, des communautés majeures telles que Rome, Venise ou Trieste aux plus petites bourgades de la péninsule. Ces résultats ne furent guère publicisés car ils démentaient les accusations de la propagande, qu'il s'agisse de la position sociale des Juifs, de leurs engagements politiques ou des relations avec les non-Juifs. Journalistes, universitaires, responsables administratifs : chacun s'appliqua, dans son domaine, à mettre en pratique la nouvelle ligne politique, qui en rédigeant un texte nauséabond, qui en passant au peigne fin les listes de collègues dont les noms pouvaient trahir une origine juive.

Passé le choc des premières annonces, les Juifs d'Italie ne restèrent pas inactifs. Certains tentèrent de répondre aux accusations de la propagande par des professions de foi d'italianité ou de fascisme. Nombre d'entre eux écrivirent au roi, à la reine ou à Mussolini pour s'indigner ou protester ; d'autres tentèrent de faire jouer des relations, le plus souvent en vain, pour échapper aux lois antisémites. Quelques-uns tentèrent de défendre leurs droits en utilisant les recours que consentait la loi, notamment devant le Conseil d'État. Ceux qui pouvaient se le permettre choisirent l'exil (6 000 personnes environ

entre 1938 et 1941). L'abandon des communautés (4 à 5 000 personnes entre 1938 et 1941) ou la conversion furent d'autres voies empruntées pour tenter de se mettre à l'abri, en dépit du texte de loi qui ne prenait en compte que les baptêmes antérieurs au 1^{er} octobre 1938 dans les enquêtes raciales. Pour faire face, par exemple, à l'exclusion scolaire, des écoles et collèges universitaires furent mis sur pied en quelques semaines pour continuer à dispenser des enseignements à la jeunesse. Ceux qui ne purent quitter l'Italie commencèrent à organiser leur survie. Écrivant depuis la prison où il était enfermé depuis plusieurs années pour son action antifasciste, Vittorio Foa exprimait en quelques lignes, dans une lettre à sa famille, un sentiment qui était sans doute celui de la plupart des Juifs d'Italie à la fin de l'année 1938 :

Comme tout cela est arrivé rapidement ! Comme nous avons été réveillés brutalement ! C'est une chose de souffrir et de plaindre les Juifs d'Allemagne et des pays des Balkans. Mais c'est autre chose de voir soi-même et les siens réduits à la plus grande nécessité, parce qu'on est coupables d'être venus au monde dans une famille plutôt que dans une autre, et voir la vie des êtres qui te sont chers exposée, sans remède, au fanatisme et à l'arbitraire.

Dans le contexte de l'occupation allemande, une fois la République sociale italienne proclamée, dans le centre-nord de l'Italie, en septembre 1943, les Juifs furent traités en ennemis de la nation et systématiquement déportés vers Auschwitz. Sur 35 200 personnes présentes en 1943 (en comptant les îles sous domination fasciste), on recensait 7 860 morts à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

FLORES Marcello, LEVIS-SULLAM Simon, MATARD-BONUCCI Marie-Anne et TRAVERSO Enzo (dir.), *Storia della Shoah in Italia : vicende, memorie, rappresentazioni*, Turin, UTET, 2010, 2 vol.

FRIEDLÄNDER Saul, *L'Allemagne nazie et les Juifs*, t. 1 : *Les Années de persécution, 1933-1939*, Paris, Seuil, 1997 ; rééd. Points, 2012.

MATARD-BONUCCI Marie-Anne, *L'Italie fasciste et la persécution des Juifs*, Paris, Perrin, 2006 ; rééd. Puf, 2012.

PICCIOTTO Liliana, *Salvarsi. Gli ebrei d'Italia sfuggiti alla Shoah*, Turin, Einaudi, 2017.

Voir aussi
1942

Marie-Anne MATARD-BONUCCI

Voir l'illustration p. XII du cahier couleur

1942

La conférence de Wannsee

La conférence de Wannsee est célèbre pour son procès-verbal décrivant minutieusement le projet de processus d'extermination des Juifs d'Europe. Cette date permet de décrire ce processus, en amont comme en aval, menant à la mise à mort de quelque 5,6 millions de victimes.

Dans le kaléidoscope infernal qu'ont constitué les années d'extermination pour les sociétés juives européennes, il est bien difficile de trouver une date charnière, une date-témoin qui serait comme une de ces buttes d'où l'on contemple le paysage et du haut de laquelle on peut écrire l'histoire de sa géologie.

Le 20 janvier 1942, cependant, une villa cossue de la banlieue sud-ouest de Berlin fut le théâtre d'une noria de voitures convoyant de hauts fonctionnaires de l'État et du Parti nazis conviés à une réunion par le *SS-Gruppenführer* Reinhard Heydrich, par l'intermédiaire de son subordonné chargé du dossier de la « Question juive », Adolf Eichmann. Si, pendant longtemps et pour certains historiens, on ne savait pas « pourquoi elle avait eu lieu », la conférence apparaît aujourd'hui malgré tout comme un point d'observation des politiques antijuives du Reich, en amont comme en aval.

LA PRÉHISTOIRE (SEPTEMBRE 1939-DÉCEMBRE 1941)

Les participants à la réunion se voient rappeler en introduction par Reinhard Heydrich l'historique des mesures antijuives accumulées depuis le 30 janvier 1933 par le pouvoir. Depuis septembre 1939, ces politiques se distinguent par leur ampleur et les effectifs de population qu'elles visent. Si, initialement, les victimes juives allemandes des persécutions se comptaient en centaines de milliers (520 000), ce sont plus de trois millions de Juifs qui sont concernés par les mesures qui sont lancées avec une très grande brutalité pour homogénéiser les dispositifs réglementaires étranglant les communautés juives en les

excluant de la vie économique, en les privant de moyens de subsistance, en les concentrant dans des quartiers réservés et en instaurant souvent des mesures de travail forcé.

À partir de l'hiver 1939, cet ensemble de mesures d'une grande brutalité provoque, en Pologne occupée, une paupérisation extrême des communautés juives et, s'accumulant, conduit à des crises sanitaires et logistiques gravissimes. Dès l'été 1940, des Juifs commencent à mourir d'inanition et de maladies dans des quartiers réservés que les nazis affament plus ou moins volontairement. À cette époque, cependant, les responsables nazis placent tous leurs espoirs dans une solution ultramarine de la Question juive par des déportations exhaustives à Madagascar. L'automne 1940 et l'ajournement du débarquement en Angleterre mettent fin à ces espérances de la SS et les Juifs sont désormais à nouveau voués à une solution territoriale européenne : ils sont censés être déportés dans le Gouvernement général qui sert de *Judenreservat*, de « mouiroir », au grand dam de son administration, qui n'aura eu de cesse, depuis septembre 1939, d'entraver les déportations. Les projets d'invasion de l'URSS et, plus encore, sa réalisation, impriment un nouvel élan, donnant une nouvelle impulsion radicalisatrice aux politiques antijuives. Non seulement les plans d'invasion prévoient l'utilisation de l'arme de la faim contre des populations urbaines où les Juifs sont surreprésentés depuis le tsarisme, et la mort subséquente de « dizaines de millions de personnes », mais l'invasion de l'URSS est marquée par une escalade ahurissante de la violence, désormais directement tournée contre les communautés civiles juives. Durant les six premières semaines de Barbarossa, ce sont 50 000 Juifs, essentiellement adultes en âge de porter les armes, qui tombent sous les salves des *Einsatzgruppen*, ces groupes mobiles de sécurité chargés de contrôler territoires et localités à mesure de l'avance de la Wehrmacht.

D'août à décembre 1941, la pratique devient clairement exterminatrice : en URSS occupée, les enfants sont adjoints aux fusillades dès août 1941 et il est patent qu'un ordre local d'extermination exhaustive des communautés juives soviétiques a été émis, peut-être à la mi-août et, plus sûrement, en novembre 1941. Si le sort des Juifs soviétiques est alors scellé aux yeux des hiérarchies nazies comme, sans doute, celui des Juifs du Gouvernement général et des communautés juives serbes, il est désormais admis qu'il s'agissait là de programmes régionaux d'extermination et que la décision globale d'extermination des Juifs d'Europe fut prise par Hitler en décembre 1941, sous le coup de l'entrée en guerre des États-Unis. Hitler annonça cette décision à la haute hiérarchie nazie le

16 décembre et la réunion interministérielle censée tirer le bilan de huit années de persécution antijuive qui devait se réunir le 9 décembre 1941, à Wannsee, fut repoussée au 20 janvier suivant.

LA CONFÉRENCE DE WANNSEE ET SES CONSÉQUENCES (20 JANVIER-JUIN 1942)

Tous les participants de la réunion n'avaient pas bénéficié du même niveau d'information quant à des politiques marquées par leur radicalité et leur caractère fragmenté et foisonnant. Seuls les principaux dirigeants des instances centrales du RSHA, le *Reichssicherheitshauptamt* (Office central de la sécurité du Reich) – Reinhard Heydrich et Adolf Eichmann –, avaient une vision d'ensemble du processus et de ses perspectives. Eux seuls étaient conscients du fait qu'existaient par ailleurs, outre l'arme de la famine et les fusillades largement employées en URSS et en Serbie, des programmes de meurtre de masse en cours d'élaboration : l'un aux effectifs limités, concernant le ghetto de Łódź avec les camions à gaz de Chełmno ; le second, exhaustif, destiné depuis novembre 1941 au meurtre des Juifs du Gouvernement général et implanté dans les camps en construction de Bełżec, de Sobibór et de Treblinka. Il existait enfin une filière de mise à mort par le gaz Zyklon B en cours de mise au point à Auschwitz, « testée » en septembre 1941 sur des prisonniers de guerre soviétiques.

L'enjeu de la réunion changea radicalement entre décembre 1941 et janvier 1942. Ce qui avait été initialement pensé comme une rencontre de travail facilitant la coordination entre instances étatiques centrales, administrations d'occupation et institutions du Parti était désormais dominé par la décision de principe, datée du 11 décembre, de tuer tous les Juifs d'Europe. Le temps était venu de la diffusion de la nouvelle, de l'enclenchement du processus, de la désignation de ceux – la SS et le RSHA en la personne de Heydrich et Eichmann – qui allaient le porter. Il fallait donc réunir les principales instances impliquées, des bureaux de police locaux ayant déjà pris en charge la fusillade des Juifs des anciens États baltes, aux principaux ministères et institutions du Parti, afin de les informer des évolutions récentes, de leur faire acter la nouvelle donne et d'aplanir les difficultés qui pouvaient surgir, notamment en ce qui concernait les « métis » (*Mischlinge*), qui constituèrent l'un des principaux sujets de difficulté relevés par le procès-verbal de séance. Ce qui allait désormais devenir un génocide consistait alors en un processus de déportation ratissant l'Europe d'ouest en est et conduisant des colonnes de Juifs vers les secteurs les plus boréaux de l'espace soviétique occupé, ce qui ne

manquerait pas de réduire de manière drastique les effectifs de populations concernés. Les reliquats les plus résistants de ces populations y seraient alors exterminés.

On peut dire que, malgré les discussions après émanant notamment du représentant du ministère de l'Intérieur, il y avait un consensus concernant ce processus à visée exterminatrice. Peu après la conférence, le 29 janvier, a lieu, au ministère des Territoires occupés, une réunion précisant l'extension de la catégorie « Juif » en URSS. Le 15 février, un premier convoi venu de Silésie et organisé par Eichmann arrive à Auschwitz pour gazage immédiat. Mars et avril bruissent de la diffusion des consignes fixées à Wannsee et des ordres exterminateurs, et marquent le terme de la phase de mise au point des installations d'extermination à Chełmno et surtout à Bełżec, Sobibór et Treblinka.

Un chiffre clé à retenir. À l'issue de cette période de préparatifs, 80 % des Juifs qui perdront la vie dans la Shoah sont encore en vie. La proportion s'inverse en 18 mois absolument paroxystiques.

LE PAROXYSMES EXTERMINATEUR (JUIN 1942-DÉCEMBRE 1943)

Le 27 mai 1942, des parachutistes tchèques blessèrent grièvement Heydrich, qui décéda le 4 juin. Le jour de ses obsèques, Himmler donna l'ordre d'un génocide mené à son terme en un an. Les mois de mai et juin virent ainsi le début d'une phase d'extermination échevelée. Les installations de mise à mort furent agrandies à Treblinka, celles du camp de Majdanek fonctionnant au Zyklon B furent construites, sur le modèle d'Auschwitz. Commença alors la période des convois ininterrompus venus d'Europe occidentale vers Auschwitz, avec sélection des plus robustes et gazage immédiat des personnes jugées inaptes au travail. Commencèrent aussi la déportation et le gazage des Juifs du ghetto de Varsovie dans les installations de Treblinka, dernier camp, avec Bełżec et Sobibór, de cette opération baptisée Reinhard en hommage à Heydrich. Commença enfin ce que Raul Hilberg appelait la seconde vague d'anéantissement, qui vit les derniers grands ghettos de Russie annihilés en de grandes opérations de fusillades ne laissant pratiquement pas de survivants.

À l'été 1943, le programme exterminateur était en passe d'être achevé dans les territoires sous emprise nazie directe. Les communautés juives polonaises avaient été littéralement exterminées : les camps de l'opération Reinhard furent démantelés en décembre 1942 pour Chełmno et Bełżec, et à l'automne 1943 pour

Sobibór, Treblinka et Majdanek. Ne resta plus alors qu'Auschwitz.

Wannsee n'avait pas marqué un tournant dans ce processus, mais plutôt un point de généralisation de ce qui faisait au fond la spécificité de la tentative nazie d'extermination des Juifs d'Europe : la radicalité de son ambition d'exhaustivité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BRAYARD Florent, *La « Solution finale de la question juive ». La technique, le temps et les catégories de la décision*, Paris, Fayard, 2004.

GERLACH Christian, *Sur la conférence de Wannsee. De la décision d'exterminer les Juifs d'Europe*, Paris, Liana Levi, 1999.

HILBERG Raul, *La Destruction des Juifs d'Europe* [1961], Paris, Fayard, 1988.

LONGERICH Peter, *La Conférence de Wannsee. Le crime à l'échelle industrielle* [2016], Paris, Héloïse d'Ormesson, 2019.

Voir aussi

1945

Christian INGRAO

1943

L'insurrection du ghetto de Varsovie

Le soulèvement des Juifs du ghetto de Varsovie, du 19 avril au 16 mai 1943, est la première action armée urbaine d'envergure contre l'occupant allemand dans toute l'Europe. Menée pour s'opposer à la déportation des derniers Juifs du ghetto vers le centre de mise à mort de Treblinka, cette révolte est la plus connue et la plus commémorée des actes de résistance juive pendant la Shoah.

L'ENFERMEMENT DES JUIFS

La reddition de Varsovie aux forces allemandes le 28 septembre 1939 laisse une ville au quart détruite et 50 000 victimes. Très rapidement, les citoyens juifs de la ville sont l'objet de pillages et de brimades et réquisitionnés pour le travail forcé, tandis que des ultra-nationalistes polonais quadrillent la ville et organisent une violence antisémite systématique, culminant dans un véritable pogrom en avril 1940. Les premières mesures antijuives officielles commencent dès novembre 1939, avec le port d'un brassard blanc, l'identification des commerces et les restrictions de déplacements. En octobre 1940, les Juifs de Varsovie ainsi que les dizaines de milliers de réfugiés des environs sont assignés à résidence dans une zone couvrant 3 % de la ville, dont sont évacués les résidents non-juifs. Le « quartier d'habitation juif » (*Jüdischer Wohnbezirk*), appellation nazie désignant la zone de résidence forcée des Juifs mais rapidement assimilée au terme de ghetto dans son acception la plus large, est fermé et emmuré à partir du 16 novembre, comprenant plus de 350 000 Juifs, soit près du tiers de la population de Varsovie.

Supervisée par un Conseil juif ou Judenrat, qui a, dès octobre 1939 et sur ordre de l'occupant, remplacé toutes les institutions juives existantes, la survie s'organise. Le travail forcé, pour le compte des Allemands à l'extérieur du ghetto, fournit à peine de quoi se nourrir, malgré les trafics clandestins de vivres par-delà le mur qui entoure le

quartier. Famine et épidémies sévissent dès 1941. À l'été 1942, environ 100 000 Juifs ont déjà péri dans le ghetto. Pour autant, une vie culturelle et des actions éducatives se maintiennent, pour l'essentiel dans la clandestinité. Écoles, orchestre, théâtre, mais aussi littérature et journaux prolifèrent, tandis que s'organise autour de l'historien Emanuel Ringelblum une équipe rassemblant documents et témoignages sur leur quotidien, en vue d'alerter le monde sur le sort des Juifs de Pologne.

Les déportations de masse débutent le 22 juillet 1942, dans le but d'éliminer physiquement du ghetto les personnes jugées trop faibles pour travailler. Adam Czerniaków, le président du Judenrat, reçoit l'ordre d'acheminer quotidiennement six à sept mille Juifs vers l'Umschlagplatz, point de rassemblement du ghetto d'où ces derniers sont entassés dans des wagons pour le centre de mise à mort de Treblinka. Son suicide le 23 juillet ne ralentit pas la cadence des déportations et, en septembre 1942, ce sont près de 300 000 Juifs du ghetto qui ont été déportés ou tués durant les rafles. Les quelque 60 000 Juifs qui restent dans le ghetto, principalement de jeunes hommes et femmes, se cachent ou sont employés comme travailleurs forcés pour les ateliers allemands qui s'installent dans le ghetto, dont l'étendue a été réduite.

SE RÉVOLTER

Outre la résistance culturelle et spirituelle du quotidien, les grandes rafles de l'été 1942 précipitent les projets de résistance armée. Le 28 juillet 1942, plusieurs mouvements progressistes juifs se regroupent au sein d'une Organisation juive de combat, dirigée à partir de septembre par le responsable du mouvement de jeunesse sioniste de gauche Hashomer Hatzair, Mordechai Anielewicz, et comptant plus de 500 combattants à la veille du soulèvement d'avril 1943. De leur côté, les sionistes de droite fondent leur propre mouvement armé, l'Union militaire juive, fort de 250 membres environ. Les deux organisations tentent d'établir des contacts avec la résistance polonaise à l'extérieur du ghetto, afin de communiquer sur la situation dans le ghetto et d'acquérir des armes. Elles mènent également des actions contre la police juive du ghetto, tentant d'assassiner son chef le 20 août 1942.

Le 18 janvier 1943, une deuxième vague de déportations débute, à laquelle les groupes armés résistent en ouvrant le feu sur les gardes allemands, permettant aux Juifs rassemblés sur l'Umschlagplatz de s'enfuir et provoquant une suspension des opérations de déportation. Encouragés par ce premier succès, les groupes armés pensent pouvoir continuer de retarder les déportations jusqu'à la victoire des Alliés, et

construisent dans le ghetto un réseau de bunkers souterrains et d'abris, créant une véritable « ville juive souterraine » (Israel Gutman).

C'est à la veille de la fête juive de Pâque, le 19 avril 1943, que les forces allemandes d'occupation du Gouvernement général en Pologne, fortes de 850 soldats et 18 officiers, pénètrent dans le ghetto de Varsovie afin de terminer les opérations de déportation des derniers Juifs qui y étaient encore enfermés. Le signal est donné aux groupes armés pour se cacher et résister. La police allemande et les forces auxiliaires SS sont surprises par la vigueur de la riposte, qui les force à battre en retraite le premier jour. Les combats se déroulent sur plusieurs sites du ghetto, pendant des jours : une véritable guérilla urbaine. Les Allemands décident alors de raser un par un les immeubles du ghetto afin de forcer les Juifs à sortir des bunkers, utilisant également des grenades à main et du gaz toxique. Le 8 mai 1943, le quartier général de la résistance juive, rue Miła, est attaqué, conduisant les leaders du mouvement, dont Mordechaï Anielewicz, à choisir le suicide plutôt que de se rendre. Son vice-commandant et successeur, Marek Edelman, un bundiste (membre du Bund, le grand mouvement socialiste juif fondé à Vilnius en 1897), parvient, avec quelques autres insurgés, à s'échapper du ghetto par les canalisations d'égout. Plusieurs centaines d'entre eux continueront la lutte à l'extérieur, notamment lors de l'insurrection de la ville de Varsovie en août 1944.

Le 11 mai 1943, un membre bundiste du gouvernement polonais en exil à Londres, Szmul Zygielbojm, se suicide pour dénoncer l'absence de réaction alliée face au sort des Juifs de Varsovie.

Le soulèvement est officiellement maté le 16 mai 1943, lorsque le général SS Jürgen Stroop fait symboliquement détruire la grande synagogue de Varsovie, à l'intérieur du ghetto.

CONSÉQUENCES ET MÉMOIRES DU SOULÈVEMENT

« Le ghetto de Varsovie n'existe plus » : tel était le titre du rapport de Stroop dans lequel il décrivait la chronologie de la liquidation, le tout accompagné de photographies, qui serviront de preuves lors du procès de Nuremberg. Il fait état de 56 000 Juifs capturés et pour l'essentiel déportés dans des camps de concentration ou de travaux forcés, 7 000 tués pendant le soulèvement et 7 000 autres déportés vers Treblinka pour y être assassinés. De leur côté, les forces allemandes, qui engagèrent jusqu'à 2 000 hommes dans les combats, auraient, selon le rapport, subi 16 morts et 85 blessés.

L'information du soulèvement filtra très rapidement en Pologne et au-delà. S'il s'agissait avant tout pour les insurgés de mourir

dignement, les armes à la main, leur geste montra le bien-fondé d'une action résistante et fut imité dans maints ghettos et camps de Pologne occupée où les Juifs étaient enfermés (Częstochowa, Będzin, Białystok, Janowska, Treblinka, Sobibór et Auschwitz-Birkenau). La résistance polonaise y puisa également son inspiration pour le soulèvement de la ville de Varsovie, le 1^{er} août 1944.

Les premières commémorations de l'héroïsme des combattants et du martyre des victimes du ghetto débutèrent dès octobre 1943 dans un territoire bien éloigné de Varsovie : le Mexique. Les rescapés de l'insurrection, eux, commémorèrent l'événement dès 1945 à l'emplacement du bunker de la rue Miła et, le 19 avril 1948, un monument en l'honneur des insurgés et des victimes fut inauguré sur les ruines du ghetto. En Israël, un kibboutz fut fondé en 1949 par des survivants de l'insurrection, notamment Yitzhak et Zivia Cukierman, abritant le premier musée consacré à l'insurrection du ghetto et plus généralement à la résistance juive pendant la Shoah. Aux États-Unis, des vétérans de l'insurrection fondent même une organisation spécifiquement dédiée à la commémoration de l'événement, à partir de 1963.

Les controverses furent d'emblée nombreuses sur l'importance des différents groupes politiques – bundistes, sionistes, communistes, sionistes révisionnistes – dans l'organisation et la conduite du soulèvement, aboutissant à des commémorations souvent distinctes et concurrentes. Pour tous ces groupes toutefois, il s'agissait de célébrer l'héroïsme juif et, ainsi, de contrer l'image d'une faiblesse, voire d'une passivité juive associée pour les sionistes à la condition diasporique et, pour les autres mouvements révolutionnaires, à la situation d'oppression dans l'ancien monde. L'insurrection du ghetto n'en demeure pas moins l'événement de l'histoire de la résistance juive pendant la Seconde Guerre mondiale le plus précocement et le plus largement commémoré au sein du monde juif. En Pologne, les commémorations furent instrumentalisées politiquement par le régime en place, tantôt pour exalter une fraternité d'armes polono-juive, tantôt pour l'assimiler à une lutte antifasciste en passant sous silence sa dimension juive. Ces manipulations suscitérent des manifestations officieuses menées par la dissidence politique, dès les années 1980 autour de Marek Edelman notamment.

Au-delà, l'événement fut évoqué dans la littérature et le cinéma à travers le monde. Citons le poème de Paul Éluard dans le recueil *Hommage aux combattants martyrs du Ghetto de Varsovie* en 1950, les romans de John Hersey, *La Muraille* (1950), ou de Leon Uris, *Mila 18* (1961), ou encore les films d'Aleksander Ford, *La vérité n'a pas de frontière* (1948) ou de Roman Polanski, *Le Pianiste* (2002), inspiré des mémoires de Władysław Szpilman, initialement parus en 1946.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BORWICZ Michel, *L'Insurrection du ghetto de Varsovie*, Paris, Julliard, 1966.

EDELMAN Marek, *Mémoires du ghetto de Varsovie*, Paris, Liana Levi, 2002.

ENGELKING Barbara et LEOCIAK Jacek, *The Warsaw Ghetto : A Guide to the Perished City*, New Haven, Yale University Press, 2009.

GUTMAN Israel, *Resistance : The Warsaw Ghetto Uprising*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 1994.

KASSOW Samuel, *Qui écrira notre histoire ? Les archives secrètes du ghetto de Varsovie*, Paris, Grasset, 2011.

Voir aussi

1648 ; 1942 ; 1945

Audrey KICHELEWSKI

Voir l'illustration p. XII du cahier couleur

1945

Le retour des déportés survivants

Entre l'été 1944 et le printemps 1945, les armées alliées découvrent les camps nazis au fur et à mesure de leur avancée. Horrifiées par la tragédie humaine, elles ne peuvent cependant appréhender la complexité de l'univers concentrationnaire. L'urgence est de nourrir et soigner ceux qui ont une chance de survivre et d'organiser leur rapatriement.

LA DÉCOUVERTE DE L'HORREUR

L'arrivée des forces alliées dans les camps est souvent fortuite, l'objectif prioritaire restant la défaite militaire du Reich. Sur place, les situations sont très dissemblables, les SS ayant, à partir du printemps 1944, entrepris de vider les camps et de faire disparaître toute trace de leurs crimes.

Le 24 juillet 1944, les Soviétiques ne voient du camp de Majdanek que ce qui reste des installations. Les déportés ont été évacués une semaine plus tôt, dans la précipitation, vers Auschwitz-Birkenau. De nombreux documents ont été détruits, des bâtiments incendiés, mais d'autres sont restés en état – dont le crématoire. Et les soldats de l'Armée rouge sont frappés par les gigantesques piles d'effets personnels.

Les centres de mise à mort de l'*Aktion Reinhard*, l'opération d'extermination systématique des Juifs de Pologne, ont été eux aussi vidés et démantelés, parfois dès l'été 1943. Début septembre 1944, les Soviétiques arrivent à Treblinka mais, après la révolte du 2 août 1943, les chambres à gaz ont été dynamitées et les derniers détenus fusillés. La situation n'est guère différente à Sobibór. Le camp de Chełmno est quant à lui détruit les 17 et 18 janvier 1945, et la cinquantaine de prisonniers maintenus en vie temporairement pour effacer les dernières traces sont abattus. Il ne reste aucun Juif sur place pour témoigner.

Il en va différemment à Auschwitz-Birkenau, où les éclaireurs de l'Armée rouge arrivent le 27 janvier 1945 et découvrent

7 000 déportés squelettiques, restés depuis plus de huit jours sans aucune nourriture, au milieu des cadavres. D'immenses tas de vêtements, de lunettes, de prothèses, de jouets d'enfants attirent le regard, bien que les nazis aient tout fait ici aussi pour dissimuler leurs crimes : à partir d'octobre 1944, les fosses communes ont été comblées, les crématoires encore en activité dynamités (le dernier est détruit le 20 janvier) et des milliers de documents brûlés. À l'été 1944, 65 000 Juifs sont transférés dans des wagons de marchandises ouverts vers une dizaine de camps d'Allemagne et d'Autriche. Et à la mi-janvier 1945, 65 000 déportés à bout de forces sont lancés sur les routes en de meurtrières « marches de la mort » qui conduisent ceux qui survivent dans divers camps de l'Ouest.

Le premier camp important découvert par les troupes américaines, le 5 avril 1945, est Ohrdruf, dépendant de Buchenwald. Des milliers de corps jonchent le sol. Ici aussi, les SS ont éliminé la plupart des témoins. Le 11 avril, les forces américaines sont à Buchenwald, où se trouvent encore 20 000 détenus – mais où elles ne voient d'abord qu'une partie de la réalité, celle du « grand camp » où les conditions sont moins atroces que dans le « petit camp » où croupissent Juifs et Tziganes. Elles sont horrifiées par l'odeur de chair brûlée et notent avec stupeur la présence d'enfants et surtout d'adolescents.

Le 15 avril 1945, les Britanniques découvrent un spectacle d'épouvante à Bergen-Belsen : au milieu de dizaines de milliers de cadavres effondrés sous les pins, environ 60 000 détenus dont près de la moitié ont été transférés des camps de l'Est quelques semaines auparavant. Les photographies de cadavres ramassés à la pelleuse et ensevelis dans des fosses communes deviennent tragiquement iconiques.

Les Américains atteignent Dachau, où il reste plus de 30 000 prisonniers, près de 68 000 en comptant les camps annexes ; parmi eux, environ 22 000 Juifs.

Les Soviétiques arrivent à Ravensbrück le 30 avril ; les Britanniques sont à Neuengamme le 2 mai ; les Américains parviennent à Mauthausen le 4 mai.

Cinq jours plus tard, les Soviétiques entrent dans le camp-ghetto de Terezín.

AMBIGUÏTÉS ET CONFUSIONS

À cette date, les camps nazis ont donc été « libérés » par les Alliés – bien que le terme soit impropre : souvent, il n'y a plus de prisonniers sur place ou bien plus de morts que de vivants, lesquels sont trop épuisés et marqués par ce qu'ils ont subi pour accueillir les vainqueurs

dans la liesse, même si tel a été le cas parfois, comme à Mauthausen. Car si, dans l'imaginaire populaire impulsé par la propagande alliée, soviétique en particulier, il s'agit d'un événement joyeux marquant la fin des souffrances des déportés, la réalité est bien plus complexe.

Les forces alliées n'ont pas été préparées à la situation qu'elles doivent affronter. Mal équipées, elles essaient de parer au plus pressé, commettant parfois des maladroites lourdes de conséquences, notamment dans le domaine alimentaire et médical. Ce n'est que fin mai 1945 que les déportés survivants sont enfin évacués.

Les Alliés, les Américains en particulier, veulent faire connaître l'horreur des camps nazis. Le général Eisenhower, commandant en chef des forces alliées à l'Ouest, se rend à Ohrdruf avec les généraux Patton et Bradley le 12 avril 1945. Il presse les journalistes occidentaux de venir sur place et de rendre compte de ce qu'ils voient. Les populations locales sont réquisitionnées pour enterrer les morts et déblayer les gravats, parfois contraintes de regarder les films tournés au moment de l'ouverture d'un camp tout proche dont elles prétendaient ignorer l'existence.

C'est cependant une réalité brouillée, tronquée, travestie par les ambiguïtés et les amalgames qui est donnée à voir. La double finalité de certains camps, à la fois camps de concentration et centres d'extermination, comme le complexe d'Auschwitz-Birkenau, le secret soigneusement entretenu autour de la « solution finale de la question juive », les incohérences et la désagrégation de la machine concentrationnaire à partir de la fin 1944, les transferts forcés des camps de l'Est vers l'Ouest qui conduisent des Juifs voués à l'anéantissement dans des camps de concentration comme Buchenwald ou Ravensbrück, la méconnaissance (ou le déni) de la spécificité de la persécution antijuive sont sources de confusions et d'incompréhensions du génocide des Juifs, qui vont perdurer pendant plusieurs décennies.

D'autant plus que, si les clichés de la libération des camps nazis sont nombreux, ils concernent surtout les camps de l'Ouest. Les Soviétiques prennent assez peu de photographies et renoncent finalement à diffuser le film d'autoglorification qu'ils ont tourné à Auschwitz-Birkenau peu après leur arrivée, tant il reflète mal la réalité qu'ils ont voulu reconstituer.

LE RETOUR ET LA RECONSTRUCTION

Les déportés rescapés – « *She'erit ha-Pleita'h* », soit « le faible nombre de survivants » en hébreu, en référence aux textes bibliques du livre d'Esdras (9, 14-15) et des Chroniques (4, 43) mentionnant les crimes d'Amalek – sont envahis par un sentiment de solitude et d'angoisse.

Qui est encore en vie parmi leurs parents, leurs amis ? Pourquoi et pour quoi ont-ils eux-mêmes survécu ? Comment espérer se réadapter à une vie « normale » ? Va-t-on les écouter ? Va-t-on les croire ?

Et où aller pour tenter de se reconstruire ? À cette question essentielle tous n'apportent pas la même réponse : si la grande majorité des Juifs déportés de France souhaite y retourner rapidement, tel n'est pas le cas des Juifs de Pologne, de Hongrie ou d'Allemagne, entre autres.

Même si l'on relève des différences entre les zones sous contrôle des Alliés, le rapatriement est souvent chaotique, voire improvisé. Les priorités varient au fur et à mesure que l'état de délabrement physique de certains déportés apparaît plus clairement. D'abord établies en faveur des prisonniers de guerre, elles sont modifiées afin d'évacuer les plus faibles, s'ils sont transportables.

Ceux qui ne veulent ou ne peuvent retourner dans leur pays d'origine sont conduits dans des camps de « personnes déplacées » (DP, « *displaced persons* ») mis en place en Allemagne, en Autriche et en Italie, où ils restent parfois plusieurs années, sous le contrôle de l'UNRRA, l'Administration des Nations unies pour le secours et la reconstruction. On évalue à 250 000 le nombre de Juifs qui y ont transité entre 1945 et 1952.

Quant à ceux qui souhaitent s'établir en Palestine, ils se heurtent toujours aux limitations strictes imposées par la puissance mandataire britannique.

TÉMOIGNER ET PRÉSERVER LA MÉMOIRE

Même ceux qui reviennent dans le pays où ils vivaient avant la guerre doivent entamer un long travail de réadaptation et de reconstruction. Bien souvent, seul un petit nombre de membres de leur famille ont survécu, ils ne peuvent réintégrer leurs logements ni récupérer leurs biens qui ont souvent été spoliés, ils se heurtent à l'incompréhension voire à l'indifférence de ceux auprès desquels ils voudraient témoigner. Force est de constater aussi la rémanence de l'antisémitisme, sous des formes larvées ou meurtrières selon les pays.

Pourtant, tous le disent : malgré la difficulté de transmettre l'inconcevable, ils tiennent à rendre compte de ce qu'ils ont vécu, comme leurs camarades assassinés dans les camps le leur ont instamment demandé. C'est à leurs yeux un devoir moral absolu.

Des témoignages sont publiés très tôt après la fin de la guerre, constituant une véritable « littérature de la Catastrophe » (*Khurban-Literatur*), pour l'essentiel en langue yiddish, ce qui limitera sa diffusion malgré des efforts pour qu'elle soit traduite. La collection *Dos*

Poylshe Yidntum est publiée à Buenos Aires mais ses contributeurs habitent dans le monde entier. Le YIVO Institute et Yad Vashem lancent conjointement des publications sur le génocide. Écrits collectivement dans la lignée des *Memor Biher* traditionnels, des *Livres du souvenir* (*Yisker Biher*) retracent l'histoire et l'anéantissement de communautés entières. Dès l'été 1946, le psychologue David Boder enregistre 120 témoignages de rescapés.

Des centres de documentation et des commissions historiques sont créés dans 14 pays d'Europe : à la fin des années 1950, ils ont rassemblé des dizaines de milliers d'archives, recueilli 18 000 témoignages écrits et 8 000 réponses à des questionnaires diffusés parmi les survivants. Le Centre de documentation juive contemporaine (CDJC), dont les bases ont été mises en place à Grenoble en avril 1943, commence ses travaux à l'automne 1944 ; la Commission historique juive créée à Lublin en août 1944, devenue la Commission centrale historique juive et installée à Łódź, mène des enquêtes à travers la Pologne ; la CHC (Central Historical Commission), fondée à Munich en 1945, organise une cinquantaine d'antennes en zone d'occupation américaine. En 1946, l'Agence juive à Budapest se coordonne avec le Joint (l'American Jewish Joint Distribution Committee, organisation humanitaire juive américaine) pour réunir 3 500 témoignages sur l'extermination des Juifs de Hongrie. Il y a bien d'autres exemples.

Les rescapés des camps doivent toutefois constater qu'on les écoute peu, tant dans la sphère privée – « Il faut tenter d'oublier et aller de l'avant » – que publique – ce qui compte, c'est d'impulser la réconciliation nationale qui repose notamment sur la *doxa* de l'union de tous les déportés, de manière indistincte. Beaucoup l'ont dit : il n'y a qu'entre eux que les anciens déportés peuvent vraiment parler et se comprendre. Outre les liens personnels forts et durables, les associations mises en place rapidement après la fin de la guerre jouent un rôle majeur de réseau de sociabilité et de sauvegarde de la mémoire, même si celle-ci n'est pas univoque selon les référents idéologiques des unes et des autres.

Malgré tous leurs efforts, la mémoire des rescapés juifs a été bien souvent « noyée », ignorée, dévoyée. Il fallut attendre les années 1960-1970 pour qu'elle émerge dans l'espace public et trouve pleinement sa place dans une historiographie en cours de réexamen.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BANKIER David (dir.), *The Jews Are Coming Back. The Return of the Jews to Their Countries of Origin after WWII*, Jérusalem, Yad Vashem, 2005.

- LINDENBERG Judith (dir.), *Premiers savoirs de la Shoah*, Paris, CNRS Éditions, 2017.
- OFER Dalia, OUZAN Françoise S. et TYDOR BAUMEL-SCHWARTZ Judy (dir.), *Holocaust Survivors : Resettlement, Memories, Identities*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2012.
- STONE Dan, *The Liberation of the Camps. The End of the Holocaust and Its Aftermath*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2015.
- WIEVIORKA Annette, 1945. *La découverte*, Paris, Seuil, 2015.

Voir aussi
1942

Anne GRYNBERG

Voir l'illustration p. XIII du cahier couleur

1948

Déclaration d'indépendance d'Israël : un État, une nation, une démocratie

L'année 1948 constitue pour le mouvement sioniste un aboutissement autant qu'un point de départ. Un aboutissement, car elle couronne un demi-siècle de stratégies politiques, de réalisations sociales, d'efforts diplomatiques et de faits accomplis ; un point de départ, car le 14 mai signe un acte de naissance. La création de l'État d'Israël est le fruit attendu d'une volonté collective ; elle est surtout une décision prise par le représentant politique du yishuv, David Ben Gourion.

29 NOVEMBRE 1947 : LE PARTAGE DE LA PALESTINE

Quelques mois plus tôt, à la suite du rapport de l'UNSCOP (United Nations Special Committee on Palestine) qui avait décrété que le temps du mandat britannique (1920-1948) était révolu, l'Assemblée générale des Nations unies avait voté la résolution 181, avec une majorité de 33 voix, 13 non et 10 abstentions, prévoyant la partition de la Palestine en deux États souverains : un État juif sur 55 % du territoire (dont les deux tiers correspondaient au désert du Néguev) ; un État arabe de Palestine sur les 44 % restants – Jérusalem et Bethléem (1 %) formant un *corpus separatum* doté d'une administration internationale. La direction sioniste s'était engagée en faveur du partage et fit campagne auprès des délégations étrangères pour arracher leur soutien ; le leadership palestinien en rejeta le principe en vertu du même argument qu'il avait opposé depuis 1917 à la déclaration Balfour : il ne revient ni à une grande puissance, ni à une organisation internationale d'attribuer une partie de la Palestine pour y créer, aux dépens de l'intégrité territoriale de la patrie arabe palestinienne, un foyer national juif, à plus forte raison, un État juif.

La Shoah avait-elle été le motif principal de la décision de la communauté internationale, comme une compensation tardive pour expier l'extermination des Juifs ? L'événement est en toile de fond, mais ce ne sont pas tant les six millions de victimes qui ont pesé sur la

décision que le sort de près d'un demi-million de rescapés qui ne pouvaient pas ou ne souhaitaient pas revenir sur les lieux d'avant-guerre. La création d'un État juif en Palestine permettrait de résoudre le problème humanitaire posé par ces rescapés dont le sort avait secoué la conscience internationale avec l'affaire de l'*Exodus*. Il faut également comprendre le retrait britannique comme la résultante du nouveau rapport de forces établi à la fin de la Seconde Guerre mondiale et du mouvement de décolonisation enclenché au Moyen-Orient et en Inde. Le président américain Harry Truman était beaucoup plus enthousiaste que son prédécesseur sur la nécessité d'appuyer la revendication sioniste d'un État juif en Palestine. Les Soviétiques, quant à eux, approuvèrent la résolution 181, estimant que la création de l'État d'Israël accélérerait la chute des pouvoirs féodaux dans le monde arabe. Outre cette convergence exceptionnelle entre Américains et Soviétiques au paroxysme de la guerre froide, la résolution reconnaissait implicitement l'œuvre accomplie par le *yishuv* (les Juifs présents en Palestine avant 1948) durant la période mandataire : il avait mis en place des institutions économiques, sociales, culturelles et politiques et représentait les intérêts d'une communauté qui aspirait à jouir de la souveraineté après trois décennies de tutelle britannique, sans compter des siècles de marginalisation sociale et politique. Ce faisant, la résolution onusienne n'ignorait pas la légitimité de la revendication nationale arabe en Palestine. Elle s'efforçait d'être équitable, mais le mouvement national palestinien refusa de consentir au partage et de s'y soumettre une fois le vote acquis. Le lendemain même, le 30 novembre 1947, le Haut-Comité arabe déclarait son refus de coopérer à l'application de la résolution et décrétait une grève générale pour empêcher la transformation du foyer national juif en État d'Israël. Le 11 décembre, le secrétaire d'État préposé aux colonies déclara à la Chambre des communes que le mandat britannique viendrait à expiration le 15 mai, abdiquant la responsabilité de concrétiser sur le terrain la création des deux États. Placé devant le double fait accompli arabe et britannique, c'était au leader juif, David Ben Gourion, d'imprimer sa marque sur le cours des événements : remplir le vide juridique qui surgirait avec l'expiration du mandat en proclamant, la veille, la naissance de l'État d'Israël.

14 MAI 1948 : LA DÉCLARATION D'INDÉPENDANCE ET SES CONSÉQUENCES

Malgré les apparences, la décision n'allait guère de soi : la Ligue arabe avait averti la direction sioniste qu'elle interviendrait dans le conflit en cas de proclamation d'indépendance unilatérale d'un État

juif. Le dilemme était grave et réel : la déclaration d'indépendance d'Israël serait aussitôt suivie d'une déclaration de guerre susceptible de mettre en péril le tout nouvel acquis. Autant la liesse fut éclatante à l'issue du vote du 29 novembre 1947, autant au soir du 14 mai, les rues furent rapidement désertées : la guerre était imminente. Rédigée et prononcée solennellement par Ben Gourion, la déclaration d'indépendance fut signée par les 37 membres de l'exécutif provisoire, incluant les leaders de toutes les familles politiques du *yishuv*, des communistes aux religieux orthodoxes. Quelques heures après la lecture du texte, Ben Gourion consigna l'événement historique dans son *Journal* en deux phrases lucides et laconiques, dépourvues de tout lyrisme : « À 4 heures a été proclamée l'indépendance juive et l'État a été créé. Son sort est entre les mains des forces de sécurité. » Le rapport de forces qui avait été favorable à la partie juive depuis le déclenchement de la guerre en Palestine le 30 novembre 1947 (avec, notamment, le massacre de Deir Yassin perpétré par l'Irgoun le 9 avril 1948) était mis à l'épreuve. Ce n'étaient pas tant les armées libanaise et syrienne ou le contingent irakien qui constituaient une menace sérieuse pour le nouvel État d'Israël, que l'armée égyptienne et surtout la Légion arabe de Transjordanie, équipée et entraînée par les Britanniques et commandée par le colonel Glubb Pacha.

Les combats s'étalèrent sur près de dix-huit mois, de novembre 1947 à l'été 1949, mais le conflit changea de nature : alors qu'au départ, il présentait les traits d'une lutte inter-ethnique, il se transforma avec l'intervention des pays arabes voisins en guerre inter-étatique. L'éthos du *yishuv* qui s'était forgé dans la confrontation sporadique avec les Arabes de Palestine durant les années 1920 et les années 1930, puis dans la lutte contre le mandat britannique au cours des années 1940, a intégré avec la guerre d'indépendance l'expérience du champ de bataille. Il s'appuie désormais sur l'armée israélienne, Tsahal. Le tribut ne fut pas mince : près de six mille civils et militaires furent tués sur un total de six cent mille Juifs en Palestine – soit 1 % de la population.

La victoire entraîna une extension de souveraineté reconnue comme légale puisqu'Israël avait été agressé : le territoire dévolu à l'État juif passait de 55 % à 78 % de la Palestine mandataire, incluant la Galilée et Jérusalem-Ouest, qui fut aussitôt décrétée capitale d'Israël en dépit du *corpus separatum* préconisé par l'ONU. La seule défaite significative, bien plus symbolique que stratégique, fut la chute du quartier juif de la vieille ville de Jérusalem et la perte du Mur occidental (parfois appelé « Mur des Lamentations »), tous deux contrôlés par la Transjordanie.

Une autre conséquence du conflit est apparue, d'abord, comme une aubaine : parti volontairement ou expulsé *manu militari*, près d'un

Arabe palestinien sur deux se trouvait, à l'issue des combats, réfugié dans les régions limitrophes d'Israël – à Gaza, au Sud-Liban, en Syrie, en Cisjordanie et en Jordanie – et interdit de retour dans son foyer natal. Il n'en restait dans le territoire israélien que 156 000, noyau de la communauté arabe d'Israël forte aujourd'hui d'un million neuf cent mille âmes. Ben Gourion pressentait bien que la défaite arabe allait susciter un esprit de revanche durable, mais il pariait sur l'intégration à long terme des sept cent mille réfugiés au sein des pays frères qui les avaient accueillis. Il n'avait guère prévu que cette expérience de la *Nakba* (« catastrophe » en arabe, pour désigner la défaite et l'exode palestinien de 1948) allait forger une identité nationale palestinienne distincte du reste du monde arabe et constituer le ferment moral de sa cause, réclamant le droit au retour.

La tentative de transformer les accords de cessez-le-feu signés à Rhodes l'été 1949 en traité de paix définitif fut un échec. Comme la contestation de son existence avait été à l'origine du conflit, Israël posa comme condition préalable d'être d'abord reconnu par ses voisins, avant d'entamer la négociation sur le retour partiel des réfugiés dont l'exode avait été l'une des conséquences de la guerre. De leur côté, les pays arabes présents à la conférence de Lausanne exigeaient d'Israël de réintégrer tous les réfugiés avant d'envisager la question de sa reconnaissance.

NAISSANCE D'UN ÉTAT, AVÈNEMENT D'UNE DÉMOCRATIE

Si la guerre de 1948 eut des répercussions durables au-delà du cessez-le-feu, il importe de considérer que la proclamation de l'État d'Israël fut également l'avènement d'une démocratie. Le mot lui-même ne figure pas dans la Déclaration d'indépendance, mais les principes et les dispositions caractéristiques d'un État de droit y sont explicitement mentionnés : désignation des élus au suffrage universel, égalité complète des droits entre tous les citoyens sans distinction de religion, de race et de sexe, liberté de conscience et liberté religieuse. L'État est défini comme « État juif » : le débat reste ouvert jusqu'à ce jour sur ce que le terme signifie et implique. En revanche, il n'y a pas d'ambiguïté sur la nature démocratique du régime qui fut instauré. Certes, il était question d'élire dans les quatre mois une Assemblée constituante. Or, non seulement le calendrier politique fut bousculé du fait de la guerre – l'élection s'est déroulée finalement le 25 janvier 1949 –, mais l'Assemblée constituante désignée s'est auto-proclamée Chambre des députés et a repoussé *sine die* la rédaction d'une constitution écrite d'un seul tenant. Le compromis a consisté à en rédiger progressivement les chapitres sous la forme de lois fondamentales. C'est sur le préambule définissant le caractère de l'État, d'une part, et

sur l'amplitude des libertés fondamentales, d'autre part, que les débats achoppent depuis lors.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BEN GOURION David, *Journal 1947-1948. Les secrets de la création de l'État d'Israël*, éd. Tuvia FRILING et Denis PESCHANSKI, Paris, La Martinière, 2012.

BENSOUSSAN Georges, *Un nom impérissable. Israël, le sionisme et la destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Seuil, 2008.

GRESH Alain et VIDAL Dominique, *Palestine 1947. Un partage avorté*, Bruxelles, Complexe, 1987.

MORRIS Benny, *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste*, Bruxelles/Paris, Complexe/IHTP-CNRS, 2003.

Voir aussi
1967 ; 1993

Denis CHARBIT

Voir l'illustration p. XIII du cahier couleur

1956

La fin des illusions dans le monde juif communiste ?

Ce sont les communistes polonais qui firent les premiers passer à l'Ouest le rapport secret de Khrouchtchev, qui en 1956 condamnait les excès du stalinisme. Le choc que ce rapport constitua pour des millions de communistes à l'Est comme à l'Ouest a son pendant dans le monde juif, avec la révélation par un quotidien yiddish polonais des crimes commis contre les écrivains soviétiques, première d'une série de désillusions pour les militants juifs communistes à travers le monde.

ÊTRE JUIF ET COMMUNISTE

À partir de la fin du XIX^e siècle, le choix du communisme devient l'une des options politiques possibles – et toujours minoritaire – dans le monde juif en voie de sécularisation, à côté du sionisme, aspirant à un retour en Palestine pour mettre fin à la dispersion d'une communauté envisagée en tant que peuple, et du bundisme, mouvement socialiste visant l'intégration des Juifs dans un mouvement ouvrier international et le maintien d'une identité culturelle et nationale. Pour comprendre l'attrait spécifique de l'idéologie communiste auprès de la minorité juive, est parfois convoqué l'argument selon lequel le communisme récupérerait d'une certaine manière une conception messianique du judaïsme. Des facteurs sociaux spécifiques à la situation des Juifs à l'est de l'Europe, en particulier, sont tout aussi déterminants. Particulièrement touchés par les crises économiques et victimes de l'antisémitisme croissant, un certain nombre de Juifs ont vu dans le parti communiste le garant de l'égalité et de la justice. La constitution de l'URSS fige une pensée marxiste complexe, qui se veut

Réunion de l'Association socio-culturelle des Juifs de Pologne,
branche de Sosnowiec (Haute-Silésie), première moitié des années 1950



Réunion consacrée à l'amitié polono-soviétique et à l'inauguration du club juif local
renové de Sosnowiec, en présence des responsables municipaux, du Parti et de la
section locale de l'Amitié polono-soviétique. Au mur, le portrait du Premier
secrétaire du Parti ouvrier unifié polonais, Bolesław Bierut, et une citation de celui-
ci, en polonais et en yiddish: « La Pologne a cessé d'être un pays pauvre, sans
défense et vulnérable... Septembre 1939 a vécu et ne reviendra jamais. » Source:
Archives de l'Institut d'histoire juive (ZIH), Varsovie.

une théorie de libération de la classe ouvrière, proclamant néanmoins le droit à l'émancipation politique des Juifs – qui étaient censés se fondre dans une société sans classes. Les partis communistes eurent donc généralement une surreprésentation des minorités (ou, dans les pays occidentaux, des étrangers) et parmi celles-ci des Juifs, en dépit de cette ambivalence intrinsèque à leur égard. À l'est de l'Europe, leur structure spécifique initiale, urbains et appartenant à la petite bourgeoisie, peut également expliquer une importante représentation juive.

Le stalinisme bouleverse la symbiose initiale relative entre les Juifs et le communisme. Les institutions culturelles juives soviétiques sont liquidées au cours des années 1930, les cadres juifs du Parti sont de moins en moins nombreux, tandis qu'en Pologne, où le parti communiste est illégal, nombre de ses membres, juifs en particulier, émigrent à l'ouest pour fuir la répression et tentent d'y défendre le modèle soviétique. Les militants s'intègrent pour certains dans des « sections juives » souvent non officielles des partis communistes nationaux ou dans des organisations sociales pro-communistes. Ils y développent un activisme spécifique, avec un réseau culturel, social et éducatif, mené activement dans le monde yiddishophone, notamment en France et en Belgique. Aux États-Unis, la section juive de l'International Workers Order est la plus importante, regroupant près d'un tiers des membres.

La Seconde Guerre mondiale constitue un autre tournant. À partir de 1942, Staline s'appuie sur les Juifs soviétiques, en suscitant la création d'un Comité antifasciste juif pour plaider la cause de l'URSS auprès des alliés occidentaux. Ce soutien au monde juif est de courte durée puisque, dès la fin de la guerre, Staline renoue avec l'antisémitisme d'État, aboutissant à la liquidation du Comité en 1948. En janvier 1953, le « complot des blouses blanches » marque le point culminant de ces attaques antisémites, visant à présent les médecins juifs, soupçonnés d'avoir attenté à la vie de dirigeants du Parti. Leur exécution planifiée fut heureusement interrompue par la mort de Staline.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'URSS et avec elle l'idéal communiste ont le vent en poupe dans toute l'Europe et dans le monde juif en particulier. Les communistes juifs du monde occidental militent pour rappeler le rôle majeur de l'URSS dans la victoire contre le nazisme et par conséquent dans le « sauvetage » de millions de Juifs européens d'une mort certaine. Au moment du tournant « anti-cosmopolite » de l'URSS et de nombre de pays satellites de l'est de l'Europe, ignorant tout de la liquidation d'écrivains juifs soviétiques, de nombreux Juifs communistes occidentaux s'efforcent de défendre les procès-purges alors menés en Europe centrale, comme celui de Rudolf Slánský à Prague en 1952. Ils refusent notamment de voir une dimension antisémite dans sa condamnation en tant qu'« espion sioniste à la solde de l'impérialisme américain ».

En Pologne devenue communiste, le tournant stalinien provoque la fin de la pluralité politique du monde juif et la nationalisation des institutions juives. Celles-ci perdurent, aussi bien laïques que religieuses, mais sont mises au pas idéologiquement. Les anciens militants sionistes ou bundistes quittent en masse le pays entre 1948 et 1950. Les Juifs polonais communistes, qui avant-guerre représentaient jusqu'à 25 % des membres du Parti, se recrutent chez les jeunes rescapés croyant être ainsi protégés de l'antisémitisme, mais surtout chez les anciens, qui ont survécu à la guerre en URSS et qui peuvent faire une carrière politique. Rappelons que la discrimination est officiellement abolie par le nouveau régime communiste en Pologne. Certains se hissent aux plus hautes fonctions de l'État, comme Jakub Berman, responsable de la propagande et de la sécurité intérieure, ou bien Hilary Minc, aux manettes de l'économie. Quoiqu'en nombre significatif dans la *nomenklatura* par rapport à leur proportion infime dans la société polonaise après la Shoah et l'émigration d'après-guerre, ils n'agissent pas en tant que Juifs, mais sont souvent perçus et rejetés comme tels par la société non juive, car ils incarnent selon elle un soi-disant « complot judéo-bolchevique ».

La campagne « anti-cosmopolite » menée en URSS à partir de 1949 se traduit en Pologne par une surveillance accrue non seulement des milieux juifs, communistes y compris, mais aussi des communistes d'origine juive les plus intégrés au régime. À la différence des pays voisins, il n'y a pas de procès-purges, mais des évictions discrètes de Juifs au sein des secteurs clefs de l'État. Les communistes juifs ont peur, mais se sentent encore relativement protégés. Ceux qui sont actifs dans les milieux juifs, comme les écrivains David Sfar ou le

journaliste Hersz Smolar, estiment incarner une *nusekh Poyln*, terme yiddish désignant une voie polonaise spécifique d'autonomie culturelle relative dans la nouvelle réalité socialiste.

Cette *nusekh Poyln* s'affirme davantage après la mort de Staline. Des écrivains yiddish polonais veulent reprendre contact avec leurs homologues soviétiques. En février 1956, le XX^e congrès du Parti communiste à Moscou révèle les « injustices » de la période stalinienne. Le journal yiddish polonais *Folks-Szytme* (*La Voix du peuple*) les explicite le 4 avril, dans un article retentissant intitulé « Notre peine et notre consolation », en évoquant l'assassinat des membres du Comité antifasciste juif. C'est le premier journal juif du bloc de l'Est à avouer ces assassinats. Les échos furent mondiaux, dans l'ensemble de la presse yiddish, de New York à Paris, provoquant une onde de choc dans le monde juif : l'aura de l'URSS en est durablement affectée.

MUTATIONS ET DÉSILLUSIONS À L'ÉCHELLE TRANSNATIONALE

Face à l'expression de cette « peine », la « consolation » évoquée dans l'article est bien mince : pouvoir apporter la vérité à ses lecteurs et poursuivre un développement culturel selon les principes léninistes. Ce n'est pas chose aisée, car le Dégel amorcé en Pologne en 1956 libère aussi une parole antisémite, les Juifs étant à présent accusés d'avoir été les seuls suppôts du stalinisme meurtrier. Malgré de nouveaux dirigeants incitant au calme tout en ouvrant les portes du pays pour les Juifs qui le souhaitaient, on estime à près de 50 000 le nombre de départs, vers Israël, émigration surnommée « *aliyah Gomułka* », du nom du nouveau dirigeant polonais qui prône alors une voie polonaise vers le socialisme. Nombre de ceux qui partent alors craignent pour eux, mais surtout pour leurs enfants molestés dans les écoles où le catéchisme a été rétabli, tandis qu'ils sont souvent eux-mêmes victimes d'évictions professionnelles, au nom de la « régulation nationale des cadres ». En Hongrie, la répression de la révolution de 1956 frappe durement les intellectuels juifs, qui fuient aussi un antisémitisme populaire ravivé par leur association avec le stalinisme.

Tous emportent avec eux souvent des « illusions perdues », à l'instar d'Adam Rayski, vieux militant résistant en France pendant la guerre, retourné en Pologne en 1949 construire le socialisme en étant là-bas responsable de la censure de la presse, avant de fuir vers la France à nouveau en 1957, où il rompt avec le Parti. Pour ceux qui restent encore fidèles à l'organisation partisane, le coup de grâce sera porté quelques années plus tard. Le regel soviétique, qui se traduit par un nouveau durcissement à l'égard des Juifs durant les années 1960, se voit en Pologne par l'explosion d'une campagne antisémite en

mars 1968, qui, sous couvert d'antisionisme, force au départ plus de 13 000 Juifs polonais en quelques mois. Nombre de ces exilés poursuivront en Europe occidentale une action politique visant à soutenir la dissidence polonaise et ses actions au cours des années 1970 et 1980, en étroite coopération avec leurs anciens compagnons d'armes restés en Pologne et gagnés eux aussi à la dissidence.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

FRANKEL Jonathan (dir.), *Dark Times, Dire Decisions : Jews and Communism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

KICHELEWSKI Audrey, *Les Survivants. Les juifs de Pologne depuis la Shoah*, Paris, Belin, 2018.

RAYSKI Adam, *Nos illusions perdues*, Paris, Balland, 1985.

TRAVERSO Enzo, *Les Marxistes et la question juive. Histoire d'un débat*, Paris, Kimé, 1997.

WIEVIORKA Annette, *Ils étaient juifs, résistants, communistes* [1987], nouvelle édition révisée et augmentée, Paris, Perrin, 2018.

Voir aussi

1648 ; 1974 ; 1990

Audrey KICHELEWSKI

1962

La disparition des communautés juives d'Algérie et leur installation en France

Les Juifs d'Algérie, au titre de leur appartenance au groupe des « Français d'Algérie », sont contraints de quitter brutalement leur pays. Les communautés multiséculaires disparaissent.

UN LONG PROCESSUS DE FRANCISATION

Dès les débuts de la conquête de l'Algérie par la France, en 1830, les communautés juives, comptant environ 40 000 membres, sont prises en charge par les autorités consistoriales métropolitaines, convaincues de leur devoir de « régénération » envers leurs coreligionnaires d'Afrique du Nord. Cela conduit, au cours des 132 années de la colonisation, à un processus d'acculturation, dont les étapes sont visibles à l'échelle des différentes générations. L'intégration des Juifs d'Algérie « au secteur européen » de la société coloniale, lente et conflictuelle, se fait en symétrie avec leur détachement de la culture locale qui était jusqu'alors la leur. Les Juifs obtiennent collectivement le statut de citoyens en 1870 par le décret Crémieux, ce qui les inclut, au contraire des populations musulmanes, dans le cadre des lois républicaines en cours d'instauration. L'usage de la langue arabe est abandonné, au profit exclusif du français, du moins dans les espaces urbains. L'autorité traditionnelle rabbinique est désormais cantonnée aux sphères familiale et privée, et le « mariage juif », s'il reste endogame tout au long du XIX^e siècle, adopte, à partir de la décennie 1930, un modèle matrimonial plus ouvert. De ce fait, en 1954, à la veille de la guerre d'indépendance, les Juifs d'Algérie appartiennent majoritairement à une petite classe moyenne urbaine, composée de commerçants et de petits fonctionnaires. Cela ne signifiait pas l'abandon de la pratique religieuse, ni même des traditions judéo-algériennes, mais la création d'un modèle culturel

original, unique en Afrique du Nord française. Ce dernier était à la fois imprégné d'un attachement à la République, similaire à celui des Juifs de France métropolitaine, qui se manifestait notamment par une forte confiance dans les institutions scolaires publiques et laïques, mais était aussi accompagné d'une pratique communautaire dans l'espace public algérien beaucoup plus affirmée qu'en France métropolitaine.

LA GUERRE D'INDÉPENDANCE

Lorsque la guerre d'indépendance éclate, les dirigeants des communautés juives d'Algérie se montrent tout d'abord attentistes, condamnant les violences du FLN (Front de libération nationale), sans cautionner celles des « ultras » de l'Algérie française, à l'inclination antisémite prononcée. En dépit de la proclamation du FLN assurant que toutes les confessions auraient leur place dans la future Algérie et de l'invitation lancée en 1956 à rejoindre leur cause, mais aussi en réponse à des attentats ciblés contre leurs institutions (notamment la destruction d'une synagogue à Oran en 1956 et la profanation de la synagogue d'Alger en 1960) et contre des personnalités connues (dont l'assassinat du rabbin de Nedroma en 1956, de celui de Médéa en 1957 et du musicien constantinois Raymond Leyris en 1961), l'immense majorité des Juifs d'Algérie soutient la cause française. Ils reçoivent à plusieurs reprises, à partir de 1957, la garantie des gouvernements des Quatrième et Cinquième Républiques que leur appartenance collective à la Nation française ne saurait être remise en cause, comme cela avait été le cas durant la Seconde Guerre mondiale. Une petite minorité intellectuelle de Juifs d'Algérie s'engage, quant à elle, dans une position libérale de compromis ; quelques centaines prennent fait et cause pour le FLN, d'autres pour l'Organisation armée secrète (OAS), organisation d'extrême droite, fondée en 1961 pour défendre la présence française en Algérie et responsable de 2 200 assassinats ciblés. De ce fait, les Français d'Algérie de religion juive s'intègrent définitivement dans le groupe que l'on désigne administrativement, à partir de 1958, comme « Français de souche européenne » et connaissent dès lors un destin similaire à celui des Français d'Algérie appartenant à d'autres confessions.

L'ANNÉE 1962, LES DÉPARTS DÉFINITIFS D'ALGÉRIE

Sans que l'on puisse connaître la part que représentent les Juifs, on observe un important mouvement migratoire de repli vers la France métropolitaine durant les deux années précédant la fin de la guerre. Entre juin 1960 et décembre 1961, 164 000 personnes partent d'Algérie. Avec la signature des accords d'Évian, le 18 mars 1962, et

l'indépendance proclamée le 5 juillet, les départs s'amplifient au point d'être comparés à un exode. 679 000 personnes quittent alors le territoire durant cette seule année. À terme, 960 000 personnes sont rapatriées, dont la presque totalité des 110 000 Juifs qui y résidaient (sur les 35 000 Juifs recensés à Oran en 1961, seuls 130 y résidaient encore en 1972).

En effet, l'année 1962 fut marquée par le redoublement des violences contre les Français d'Algérie, notamment à Oran (on évalue à 3 393 le nombre de personnes enlevées et disparues pendant la guerre, dont 3 018 durant le printemps 1962) et par une panique généralisée conduisant à l'abandon des biens, au surencombrement des ports et aéroports en Algérie et à une situation sociale et sanitaire difficile en France. Ce contexte anxiogène allait marquer durablement la mémoire des rapatriés. De même, les Juifs des départements du Sud algérien qui n'avaient pas été francisés en 1870 et avaient gardé leur statut civil personnel furent collectivement naturalisés français par une loi du 28 juillet 1961. Un pont aérien organisant leur rapatriement notamment depuis la ville de Ghardaïa fut organisé durant le printemps 1962, pour environ 900 personnes. Beaucoup d'entre elles furent envoyées à Strasbourg sur décision du Consistoire. L'arrachement à l'Algérie fut traumatique. Il signifiait l'abandon d'un mode de vie spécifique, la fin d'un environnement favorisant une culture judéo-arabe singulière et le défi de devoir s'insérer dans un pays où nombreux étaient ceux qui ne se sentaient pas les bienvenus.

Par ailleurs, les Juifs d'Algérie restèrent peu sensibles aux appels des organisations sionistes. Seuls 12 % d'entre eux migrent en Israël entre 1949 et 1965, 10 % pendant la guerre, soit un total de 12 771 personnes. En 1961, Israël accueillait 4 411 *'olim* (immigrants) d'Algérie ; en 1962, 3 276. Environ un tiers de ces migrants, bien que résidant en Algérie, était d'origine marocaine et ne bénéficiait pas de la nationalité française. Nous ne connaissons pas la part de ceux qui firent souche dans l'État hébreu. Toutefois, une importante circulation allait se créer entre les deux pays, tandis que les mouvements d'*aliyah* (immigration en Israël) depuis la France allaient croissant parmi les Juifs d'Afrique du Nord qui y avaient été rapatriés.

L'année 1962 est aussi celle de la mise en place d'une politique active de réintégration en France métropolitaine. Les décrets d'application de la loi du 26 décembre 1961, « relative à l'accueil et la réinstallation des Français d'outre-mer », étaient signés et présidaient à la réinsertion des fonctionnaires et à la réinstallation des professions indépendantes et favorisaient l'acquisition et la construction de logements. Le devenir des Juifs d'Algérie s'inscrit désormais dans les grandes métropoles françaises et leurs banlieues alors en développement, mais aussi dans les petites communautés juives de

province, pour beaucoup moribondes depuis la Seconde Guerre mondiale. L'année 1962 marque ainsi la fin du judaïsme algérien et les débuts symboliques de la « sépharadisation » des communautés métropolitaines ; elle reste, à ce titre, particulièrement charnière.

LE REDÉPLOIEMENT DE COMMUNAUTÉS EN FRANCE MÉTROPOLITAINE

En 1957, 128 villes de France avaient une communauté juive. Elles étaient 293 en 1968. Avec les rapatriements des Français d'Algérie et des protectorats, mais aussi avec les migrations de ressortissants juifs tunisiens, marocains et égyptiens, la population juive de France est profondément modifiée. Du point de vue quantitatif tout d'abord. Vingt-cinq années après la Seconde Guerre mondiale, le nombre de Juifs a triplé : les communautés comptent, en 1968, 550 000 personnes. Par ailleurs, l'ancienne culture politique des Juifs de la métropole, qui s'était construite durant les XIX^e et XX^e siècles autour d'une stratégie d'insertion sinon d'invisibilité dans la société française, allait laisser la place à un judaïsme plus imprégné de culture d'Afrique du Nord, centré sur le rôle culturel de la communauté et la recherche d'une certaine distinction avec le monde non juif l'environnant.

La « rencontre » entre les judaïsmes métropolitain et nord-africain, algérien en particulier, fut accompagnée de tensions culturelles, en dépit de l'accueil organisé par les consistoires de France. La prestigieuse synagogue parisienne des Tournelles avait, dès 1957, été « donnée » au rite constantinois. D'autres furent créées par des Juifs originaires de mêmes lieux, à l'instar d'une synagogue regroupant les Juifs originaires d'Oranie, à Paris. La majorité des Juifs rapatriés s'inséra cependant dans les structures consistoriales et libérales, ce qui allait garantir le renouveau du judaïsme dans une France devenue le troisième pays accueillant le plus grand nombre de Juifs en diaspora, après les États-Unis et l'URSS.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLOUCHE-BENAYOUN Joëlle et DERMENJIAN Geneviève (dir.), *Les Juifs d'Algérie. Une histoire de ruptures*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015.
- SCIOLDO-ZÜRCHER Yann, *Devenir métropolitain. Politique d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954-2005)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.
- STORA Benjamin, *Les Trois Exils. Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.

Voir l'illustration p. XIV du cahier couleur

1963

Difficile liberté, d'Emmanuel Levinas

Recueil de textes d'une densité remarquable, Difficile liberté témoigne de l'engagement d'Emmanuel Levinas dans la rénovation du judaïsme français d'après-guerre. Plaidant pour un judaïsme éclairé, l'ouvrage est traversé par les vues philosophiques les plus profondes, reflétant l'unité de l'entreprise levinassienne, entre phénoménologie et judaïsme.

LEVINAS EN 1963

Paru en 1963 chez Albin Michel, *Difficile liberté* est un recueil d'articles et d'interventions rédigés par Emmanuel Levinas depuis la Libération, concernant le judaïsme en général et la situation des Juifs de France et dans le monde en particulier. Levinas modifia l'ensemble pour la réédition de 1976, supprimant certains textes, en ajoutant ou en récrivant d'autres ; c'est cette version finale que nous trouvons à présent en librairie, sans cesse réimprimée.

L'homme qui publie en 1963 *Difficile liberté* n'est déjà plus tout jeune (il est né en 1906), et pourtant la célébrité auprès du grand public l'attend encore ; sa notoriété philosophique, il la doit à quelques spécialistes, quelques universitaires ou coreligionnaires qui ont tôt pris la mesure de l'intensité de son travail philosophique. « À présent, il va falloir compter avec Levinas ! », aurait dit Paul Ricœur, au sortir de la soutenance de la thèse qui, alors déjà sous presse, devait s'appeler *Totalité et infini*. Pourtant, on devait déjà à Levinas nombre de travaux de première importance : n'avait-il pas, lui le premier, introduit la phénoménologie en France avec la publication de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris,

Emmanuel Levinas chez lui, en 1985



On voit ici Levinas à l'âge de 79 ans. Ce simple portrait nous donne à voir l'homme d'écrit, modeste dans sa posture mais environné d'écrits et par eux profondément soutenu.

Vrin, 1930) ? N'avait-il pas très tôt fait paraître nombre d'articles de présentation et de discussion des philosophies de Husserl et de Heidegger, et même assisté à la célèbre rencontre de Davos (1929) entre Cassirer et Heidegger ? Reste que, faute du *cursus honorum* qui lui eût rapidement assuré une position universitaire confortable – venu de Lituanie jeune, il n'est ni normalien, ni agrégé, et son français, s'il a la beauté de la langue apprise par la fréquentation des meilleurs auteurs en camp de prisonniers entre 1939 et 1945, est marqué à l'oral par un fort accent –, Levinas a longtemps dû se satisfaire de positions institutionnelles internes à la communauté juive, notamment à l'Alliance israélite universelle où il est depuis 1947 directeur de l'École normale israélite orientale (ENIO). Il faudra attendre quelques années après la publication de *Totalité et infini* pour que, d'assistant de sociologie à Poitiers (1963, l'année de publication de *Difficile liberté*), Levinas devienne maître-assistant à Nanterre (1968) puis, quelques années avant sa retraite, professeur à la Sorbonne (1973). D'années en années s'accroît le succès d'une œuvre pourtant ardue, et dont la beauté ne cherche nullement à dissimuler la vigueur, voire l'austérité.

À côté de sa carrière universitaire, Levinas a toujours conservé un enracinement fort dans la communauté juive de France. Cet enracinement lui offre matière à une réflexion où la précision du

diagnostic sur la situation des Juifs de France s'articule à des positions philosophiques de grande ampleur.

REVENIR AU JUDAÏSME

L'avant-propos de *Difficile liberté* le dit sans ambages : après la Shoah et deux mille ans de captation chrétienne de l'être-juif, il s'agit à présent de revenir au judaïsme, de rendre la parole à ceux qui l'ont perdue – mieux, de les encourager à la reprendre eux-mêmes, en se réappropriant leur identité, leurs textes et leur histoire, et en refusant à tout tiers le droit de dire mieux qu'un Juif ce qu'est le Juif. D'où la vigueur et la fermeté de ces pages qui sonnent comme un appel à un véritable soulèvement de l'âme juive.

Mais ce qu'il appelle de ses vœux, Levinas lui-même l'exécute. D'abord négativement, par de sèches polémiques – *pars destruens*. Qui est familier de *Totalité et infini* ou d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) sait comme Levinas était avare, dans ses œuvres philosophiques, de coups d'épée, sinon à fleurets mouchetés. Mais *Difficile liberté* ne combat pas à l'estoc. Il cible directement de grands chrétiens et des Juifs déjudaisés. Les premiers, parce qu'ils n'ont rien compris ou rien voulu comprendre au judaïsme, se trouvent d'une façon ou d'une autre solidaires de toutes les persécutions qui ont frappé les Juifs : l'opiniâtreté dans la mécompréhension des Juifs ne fut-elle pas leur première persécution ? Cette opiniâtreté constitue un désastre continué. Ainsi de Claudel, qui, en dépit de ses retournements sur le sort des Juifs, continue à voir le judaïsme comme préfiguration du christianisme (p. 187), comme si le judaïsme devait *in fine* s'abolir dans son accomplissement chrétien ! Secondes cibles : les Juifs hostiles aux Juifs eux-mêmes, par ignorance du judaïsme ou par mauvaise foi. Spinoza par exemple, responsable de la « décomposition de l'âme juive », avant que Levinas lui donne acte dans un autre article (*Difficile liberté* fourmille de ces repentirs) d'avoir reconnu la valeur profondément éthique de la Bible. Plus radicale et plus profondément antijuive est la philosophe Simone Weil, dont l'antijudaïsme s'alimente à une ignorance entretenue qui ne grandit ni la femme ni l'œuvre.

Car le judaïsme a ses richesses propres – *pars construens*. *Difficile liberté* soutient un judaïsme « au-delà du pathétique » : plus intellectuel qu'affectif, résolument anti-mystique, le judaïsme refuse tout *pathos*, toute grandiloquente effusion qui verrait dans on ne sait quelle dilatation de l'âme la marque de la piété, tous les « surplus incontrôlables » de l'effroi sacré et du numineux (p. 32). Cette thèse ne s'explique pas seulement par le lien de Levinas à son judaïsme d'origine, judaïsme lituanien marqué par les *mitnagdim* (opposants

rationalistes au mysticisme hassidique), elle s'explique surtout par le concept proprement levinassien de *religion* : est religion le rapport qui unit les termes sans les abolir dans le rapport même, lien sans fusion ; or toute extase, tout transport mystique, vise à rejoindre le divin pour s'y fondre. Comment ne pas reconnaître dès lors que dans l'extase mystique l'homme et Dieu s'identifient dans une frauduleuse communion ? Pareille absorption réaliserait l'essence de l'idolâtrie en niant la distance entre Dieu et l'homme et en contredisant la séparation de Dieu d'avec sa créature (sa « transcendance ») ; or « en matière de dépistage d'idolâtrie, nous autres Juifs sommes de vieux spécialistes » (p. 191). Si le judaïsme se définit comme le refus de l'idolâtrie, il promeut la verticalité d'un homme qui se tient *face* à Dieu. Et c'est cette verticalité même qui signifie la responsabilité de l'homme : l'homme qui se tient debout devant la transcendance est un homme qui doit rendre des comptes de sa liberté – *difficile liberté*, puisqu'elle tient toute de la responsabilité qui la conditionne. D'où un judaïsme méfiant devant les excès suspects de la mystique et s'épanouissant dans l'étude des textes anciens et, d'abord, du Talmud : la transcendance se révèle à la modestie d'un esprit penché sur les petites lettres carrées dépositaires d'un souffle éternel. « La physionomie particulière du judaïsme : le rapport entre Dieu et l'homme n'est pas une communion sentimentale dans l'amour d'un Dieu incarné, mais une relation entre esprits, par l'intermédiaire d'un enseignement, par la Thora » (p. 221). Qu'on n'objecte pas ici que la lettre tue l'esprit : sempiternel argument paulinien, qui ignore que « jamais l'esprit ne donne congé à la lettre qui le révèle » (*Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 21) ! Il n'est que de lire les deux *lectures* reprises dans *Difficile liberté* ou dans les recueils publiés chez Minuit pour s'en rendre compte.

Ce tableau du judaïsme selon *Difficile liberté* serait incomplet s'il passait sous silence l'État d'Israël. Car le judaïsme prend son sens au présent – présent marqué par l'arrivée massive de Juifs séfarades, qu'il faut accueillir dans le creuset occidental et qui offrent de considérables espoirs de revivification du judaïsme, mais aussi par le renouveau sioniste. Si Levinas applaudit à l'État d'Israël, c'est parce que le retour des Juifs sur leur terre leur permet d'exercer pleinement leur responsabilité ; jusqu'à présent réduits à l'état de minorité ethnique et politique, les Juifs n'ont pu mesurer leur responsabilité au réel ; l'occasion leur est à présent donnée de mettre en œuvre une « politique monothéiste » (*L'Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 220), non pas une théocratie, mais une politique dont le cœur serait le souci pour autrui. Jamais, quelle que soit la situation politique, diplomatique ou militaire au Proche-Orient, Levinas ne nuancera sa sympathie pour l'État d'Israël.

« Responsabilité pour autrui », « transcendance », « religion » : on aura reconnu les concepts proprement philosophiques de Levinas. Est-ce à dire que *Difficile liberté* constitue une manière d'illustration ou d'application de *Totalité et infini* ? Tant s'en faut, car il s'agit ici de textes portant quasi exclusivement sur le judaïsme, alors que l'œuvre phénoménologique revendique une portée universelle. S'agit-il au contraire de faire du judaïsme l'essence de la philosophie, la philosophie se colorant de théologie, comme si *Totalité et infini* empruntait, en fin de compte, ses thèses à *Difficile liberté* ? Rien n'est plus faux. Levinas a toujours refusé de confondre textes confessionnels et textes proprement philosophiques : la phénoménologie d'*Autrement qu'être* n'est pas une philosophie du judaïsme, encore moins une philosophie à l'usage des Juifs ou une présentation juive de la philosophie. En fait, phénoménologie et judaïsme se caractérisent par une convergence fondamentale : ce que la phénoménologie du visage révèle, le judaïsme l'avait depuis longtemps reconnu – à savoir la responsabilité pour autrui. Le « message fondamental » du judaïsme « consiste à ramener le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes – à faire appel à la responsabilité personnelle de l'homme, dans laquelle il se sent élu et irremplaçable, pour réaliser une société humaine où les hommes se traitent en hommes » (p. 241). Voici le judaïsme *dé-théologisé*, puisque sa vérité propre (le souci pour autrui) relève au fond de la plus grande et la plus universelle intelligibilité phénoménologique.

L'objectif de *Difficile liberté* n'était pas tant d'imposer un renouvellement radical de la pensée juive que de montrer au contraire l'urgence de s'abreuer aux anciennes sources – ou, si l'on veut, de pénétrer la nouveauté de l'ancien. Levinas contribuait ainsi au renouveau du judaïsme français d'après-guerre, aux côtés d'autres grands noms (Léon Ashkenazi, André Neher, « Monsieur Chouchani », Robert Gamzon, Henri Nerson, etc.) avec lesquels on se gardera bien de le confondre, mais qui, pour certains d'entre eux, contribueront à partir de 1957 au succès des Colloques des intellectuels juifs de langue française. Non, la source n'était pas tarie, et toute pensée qui se voulat à la mesure du temps présent devait s'y replonger.

La leçon de Levinas porta : s'il a contribué à conférer au judaïsme une véritable dignité spéculative, philosophique et même institutionnelle, ce n'est pas seulement parce qu'il a illustré l'émouvante figure du « grand philosophe » qui n'a payé son magistère institutionnel et moral d'aucun renoncement au judaïsme ni d'aucune

compromission avec une histoire qui n'était pas la sienne ; c'est surtout parce qu'il a montré que, au-delà de l'ontologie ou avant elle, et en tout cas plus haut qu'elle, résonne la parole du Très-Haut, et que cet écho est le sens même de la relation éthique. Voilà pourquoi les penseurs de la « fin de la métaphysique » (Lyotard, Derrida, Marion, etc.) trouveront dans l'œuvre de Levinas et dans les textes juifs la ressource pour une voie nouvelle. Jusqu'aujourd'hui encore.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

CHALIER Catherine, *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

LESCOURRET Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994.

LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963 ; rééd. 1976.

Dan ARBIB

1965

Nostra Ætate : la fin de l'enseignement du mépris ?

Le 28 octobre 1965, lors du concile Vatican II, le pape Paul VI promulguait une « Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes », un texte novateur mais débattu qui, pour la première fois, récusait l'antijudaïsme et l'antisémitisme chrétiens.

LE CONCILE VATICAN II DANS LE CONTEXTE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Connue surtout pour son chapitre 4 sur « la religion juive », la déclaration *Nostra Ætate* (« À notre époque »), promulguée le 28 octobre 1965, comprend en réalité quatre autres sections dont un préambule sur l'unité du genre humain, une partie sur hindouisme et bouddhisme, un développement sur l'islam et une conclusion sur la « fraternité universelle excluant toute discrimination ». Considérée dans son ensemble, la déclaration est une révolution dans l'Église catholique romaine : pour la première fois, la plus haute autorité ecclésiastique reconnaît dans d'autres religions la présence positive de valeurs partagées. Alors que le dernier concile datait de 1870, dans un contexte d'intransigeantisme romain, Jean XXIII (pape de 1958 à 1963) annonce en janvier 1959 la convocation de Vatican II dans une optique d'*aggiornamento* et de rassemblement des chrétiens. Les seize documents conciliaires adoptés témoignent des avancées de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux.

Plusieurs facteurs influencent la gestation de *Nostra Ætate*. Avec les résonances du procès Eichmann en 1961, la mémoire de la Shoah pèse sur la conscience chrétienne. Jean XXIII lui-même reste

**Rencontre avec le cardinal Augustin Bea
organisée à New York le 31 mars 1963**



On voit au premier plan le cardinal Bea et le rabbin Abraham Heschel. Les autres personnages présents que l'on a pu identifier sont, de droite à gauche : Joseph Proskauer (assis, ancien président de l'AJC), John Slawson (vice-président exécutif de l'AJC), le rabbin Marc Tanenbaum (directeur du département des affaires religieuses de l'AJC) et le jésuite Stjepan Schmidt (secrétaire particulier de Bea) ; la femme pourrait être Judith Hershcopf Banki (assistante directrice du département des affaires religieuses de l'AJC).

marqué par son expérience de délégué apostolique à Istanbul durant la guerre et par ses efforts pour porter assistance aux Juifs persécutés. En 1963-1964, le scandale déclenché par la pièce de théâtre *Le Vicaire*, de Rolf Hochhuth, dénonçant les silences de Pie XII face au nazisme, attire l'attention médiatique sur les débats conciliaires et soulève la question des responsabilités historiques de l'Église. L'impact du génocide se fait également ressentir dans une organisation plus poussée du dialogue judéo-chrétien au lendemain de la guerre. Fondateur de l'Amitié judéo-chrétienne de France en 1948, l'historien et rescapé de la Shoah Jules Isaac participe à la conférence interreligieuse de Seelisberg (été 1947) et y soumet un programme de « redressement nécessaire de l'enseignement chrétien » en dix-huit points. Alors que certains courants protestants ont déjà entamé une correction de leurs préjugés antijuifs, Isaac milite pour une prise

de conscience catholique des racines théologiques de l'antisémitisme. Le 13 juin 1960, il est chaleureusement reçu en audience par Jean XXIII. Les mémoires du séjour romain d'Isaac permettent de mesurer l'engagement personnel du pape contre l'antisémitisme. Souvent pris en exemple dans l'historiographie, cet épisode n'est cependant pas isolé : plusieurs organisations juives, dont le B'nai B'rith, adressent les mêmes requêtes au pape. Les discussions conciliaires suscitent également des rencontres en marge du concile avec des personnalités juives tel le rabbin Abraham Joshua Heschel et avec l'American Jewish Committee.

Enfin, des voix d'autorité s'élèvent à l'intérieur de l'Église pour y déraciner l'antisémitisme, à l'image de deux mémoires transmis au pape au printemps 1960 par Mgr John Oesterreicher depuis les États-Unis et par le cardinal allemand Augustin Bea en tant que recteur de l'Institut biblique de Rome. Ce dernier est placé à la tête du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, créé par Jean XXIII, le 5 juin 1960, dans le dessein de préparer les débats conciliaires. La convergence entre le pape et le cardinal permet d'amorcer l'élaboration de *Nostra Ætate*. Bea recommande d'étendre la réforme liturgique, introduite par Jean XXIII en 1959, de l'oraison du Vendredi saint *pro perfidis Judæis*, laquelle avait, pendant des siècles, inculqué aux fidèles la « perfidie » des Juifs. Le retrait de ces termes injurieux donne lieu à la publication d'un nouveau missel en 1962.

UNE INITIATIVE NOVATRICE POUR UNE DÉCLARATION EN DEMI-TEINTE

Ces révisions culminent dans *Nostra Ætate*, un texte novateur dans l'histoire de l'Église. En l'absence de précédent dans le magistère pontifical, la déclaration ne se réfère qu'aux Écritures, en particulier saint Paul (Romains XI, 25) sur l'irrévocabilité des dons de Dieu au peuple juif, ce qui permet de contourner l'optique conversionniste en cours jusqu'à cette date. *Nostra Ætate* réfute les racines de « l'enseignement du mépris » dénoncé par Jules Isaac, en proposant deux axes de révision : une réévaluation théologique positive du judaïsme et une correction des déformations doctrinales conduisant à une diabolisation des Juifs. La déclaration constitue une révolution vis-à-vis de la tradition antijuive d'Église en avançant trois arguments majeurs. Premièrement, le texte loue le « patrimoine spirituel » et le « lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament à la lignée d'Abraham ». Il réfute ensuite les accusations généralisatrices contre le peuple juif comme celle d'une responsabilité collective et atemporelle dans la mort du Christ : « Encore que des autorités juives,

avec leurs partisans, aient poussé à la mort du Christ, ce qui a été commis durant sa Passion ne peut être imputé ni indistinctement à tous les Juifs vivant alors, ni aux Juifs de notre temps. » Enfin, la déclaration proscriit la stigmatisation des Juifs : « S'il est vrai que l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, les Juifs ne doivent pas, pour autant, être présentés comme réprouvés par Dieu ni maudits. » Ce qui porte en conclusion à une réfutation des justifications théologiques de toute forme d'antisémitisme.

Lors du vote final, seuls 88 Pères (sur 2 322 participants) s'opposent au texte, une quasi-unanimité qui cache pourtant un long processus de négociations et de compromis. Le texte adopté est édulcoré par rapport aux versions précédentes et aux directions initiales de Bea. Les changements les plus notables dans cette atténuation concernent le titre (sur « la religion juive » et non pas sur « les Juifs » afin de parer à tout amalgame avec l'État d'Israël), la suppression de la mention explicite de l'accusation de « déicide », un ton moins chaleureux et l'absence de contrition et de repentir dans un texte qui « déplore » l'antisémitisme au lieu de le condamner.

UNE ADOPTION CONTROVERSÉE, UNE RÉCEPTION CONTRASTÉE

Bien que *Nostra Ætate* constitue un pas en avant décisif pour l'Église, les attentes des promoteurs du dialogue judéo-chrétien sont en partie déçues. Des personnalités juives regrettent les atténuations de la version finale qui n'est pas, selon le grand rabbin de France Jacob Kaplan, « l'acte solennel de réparation et de justice envers les Juifs qu'on était en droit d'attendre de Vatican II ». Reflétée par une historiographie divisée, cette réception contrastée résulte d'un processus de rédaction tourmenté. Le premier « décret sur les Juifs » préparé entre 1960 et 1962 par le Secrétariat de Bea est écarté en raison d'un incident diplomatique autour de l'éventuelle participation au concile d'un représentant israélien. Pour relancer le projet, Jean XXIII l'annexe au schéma sur l'œcuménisme, mais les objections des patriarches orientaux conduisent à son retrait. Après les débats houleux de la session de septembre 1964, le texte est finalement sauvé dans une version atténuée et articulée à une déclaration plus large sur les religions non chrétiennes.

S'il y a des raisons théologiques à ces remaniements, les réticences de certains Pères découlent également d'une crainte d'instrumentalisation politique dans le contexte du conflit israélo-arabe. Élu le 21 juin 1963 après le décès de Jean XXIII, Paul VI a soin, lors de son pèlerinage en Terre sainte de janvier 1964, d'éviter la question de la reconnaissance d'Israël par le Vatican (qui n'advient qu'en 1993). Mais les réactions contre *Nostra Ætate* sont très vives

dans le monde arabe, autant musulman que chrétien. Aux tensions médiatisées, s'ajoute la protestation des catholiques intégristes qui entendent maintenir la tradition de la « Synagogue humiliée » et d'une punition divine contre le peuple juif. Minoritaire, cette opposition fait néanmoins entendre sa voix par la diffusion de pamphlets antisémites au sein de l'aula conciliaire et par un acharnement, représenté par l'évêque italien Mgr Carli, contre la condamnation du terme « déicide ».

Dans la longue histoire de l'inimitié judéo-chrétienne, *Nostra Ætate* a le mérite d'un désaveu explicite et par le haut de l'antijudaïsme théologique. La question de sa réception auprès du clergé et des fidèles reste plus complexe. Pour Paul VI, la déclaration est un premier pas dans la voie d'un dialogue à construire. Cela se traduit par l'adoption d'un nouveau missel en 1970, la création d'une Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme auprès du Secrétariat pour l'unité des chrétiens en 1974, ainsi que la publication de deux documents pontificaux guidant le travail postconciliaire : les *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire Nostra Ætate* de 1974 et les *Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique* en 1985. Si *Nostra Ætate* a sensibilisé le monde catholique et développé un intérêt pour l'étude du judaïsme, l'application des principes de 1965 dans la prédication, la catéchèse et les dévotions populaires est loin d'être uniforme et dépend des pays ainsi que de certaines oscillations plus récentes du Saint-Siège. En 2007, Benoît XVI autorise un retour au missel tridentin où il est question d'hâter la conversion des Juifs, une démarche ayant soulevé une certaine émotion quant à l'avenir de *Nostra Ætate*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CONNELLY John, *From Enemy to Brother. The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome, École française de Rome, 1989.
- MELLONI Alberto, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologne, Il Mulino, 2000.
- MENOZZI Daniele, « Giudaica perfidia ». *Uno stereotipo antisemita fra liturgia e storia*, Bologne, Il Mulino, 2014.
- TOBIAS Norman C., *Jewish Conscience of the Church. Jules Isaac and the Second Vatican Council*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017.

Voir aussi
33 de notre ère

1967

Guerre des Six Jours : le tournant messianique

En juin 1967, la guerre des Six Jours conduit Israël à occuper durablement la bande de Gaza, la Cisjordanie, Jérusalem-Est et le plateau du Golan. Tournant majeur dans l'histoire du conflit israélo-arabe, la victoire de 1967 est aussi une rupture décisive dans l'histoire du sionisme et du judaïsme.

GUERRE PRÉVENTIVE, GUERRE ÉCLAIR : QUAND DAVID DEVIENT GOLIATH

L'entrevue a été maintes fois racontée : le 24 mai 1967, sur la route de Washington, le ministre des Affaires étrangères israélien Abba Ebban s'arrête à Paris pour être reçu en urgence par le président de Gaulle. « Ne faites pas la guerre ! En aucun cas ne soyez les premiers à ouvrir les hostilités », déclare le général à son interlocuteur stupéfait. Quelques jours plus tard, le 2 juin, de Gaulle décrète un embargo sur les ventes d'armes à destination d'Israël, alors que c'est la France qui avait été jusqu'alors le principal fournisseur de Tsahal, allant jusqu'à lui fournir l'arme nucléaire, à la fin des années 1950. Or, en ce printemps 1967, la population israélienne vit dans l'angoisse d'un encerclement progressif de l'État hébreu par ses voisins arabes : les accrochages se multiplient avec la Syrie au nord, avec la Jordanie à l'est et avec l'Égypte au sud. Nasser, leader de l'alliance panarabe contre Israël, pousse la provocation jusqu'à fermer le détroit de Tiran aux navires israéliens. Ce blocus maritime est considéré par Israël comme un *casus belli*.

Le 5 juin à l'aube, ignorant les mises en garde de la communauté internationale, l'aviation israélienne décolle et détruit au sol la quasi-totalité des forces aériennes égyptiennes, avant de lancer une vaste offensive terrestre et de s'emparer du Sinaï. Deux jours plus tard, mercredi 7 juin, les troupes parachutistes israéliennes entrent dans la vieille ville de Jérusalem et occupent l'ensemble de la Cisjordanie. Samedi 10, c'est le plateau du Golan qui est enlevé à l'armée syrienne.

En triplant son emprise territoriale, Israël remporte une victoire totale. Les armées arabes sont humiliées. Quelques mois plus tard, le 27 novembre 1967, lors d'une conférence de presse devenue célèbre, de Gaulle critique « un peuple d'élite, sûr de lui et dominateur [...], un État d'Israël guerrier et résolu à s'agrandir », provoquant un très vif émoi en Israël et au sein des communautés juives de diaspora. Mais, dans un courrier à David Ben Gourion, le président français enfonce encore le clou, le 30 décembre 1967 : Israël « dépasse les bornes de la modération nécessaire ». La rupture entre Israël et la France est consommée. Ce sont désormais les États-Unis qui garantiront à Tsahal sa supériorité militaire, alors que, dans le même temps, le fossé se creuse avec l'URSS et le bloc de l'Est.

1967 est donc un tournant majeur dans l'histoire diplomatique d'Israël, qui a toute sa place dans la singulière série des « dates en 7 » qui scande la chronique du projet sioniste : après le congrès de Bâle en 1897, la déclaration Balfour en 1917, le plan de partage de l'ONU en 1947, la guerre de 1967 vient consacrer la prééminence militaire d'Israël et sceller la fin de son complexe d'infériorité au sein du concert des nations, ce que la fameuse petite phrase prononcée par de Gaulle ne fait finalement qu'explicitier. Autre symptôme du fossé qui se creuse, à partir de 1967, entre Israël et ses anciens soutiens, la réaction de Jean-Marie Domenach, grande figure de la Résistance, directeur de la revue *Esprit*, qui publie en janvier 1968 une diatribe violente contre ce qu'il appelle une nouvelle « raison d'État » israélienne qui « ne pourra conjuguer longtemps le bénéfice de la violence avec le privilège du martyr ». Un peu plus de vingt ans après la libération des camps d'extermination, Israël doit faire face à une première et surprenante altération du « moratoire d'Auschwitz », pour reprendre les mots d'Élie Barnavi.

MUTATION DU PROJET SIONISTE, FISSURATION DU CONSENSUS ISRAËLIEN

Ilan Greilsammer écrit qu'en Israël « six années d'ivresse » ont succédé aux Six Jours de la guerre éclair, jusqu'au réveil brutal de la guerre du Kippour, en octobre 1973. Il décrit l'« esprit messianique » qui s'empare des sionistes religieux au moment de la conquête des lieux saints de Jérusalem et d'Hébron, la « fièvre annexionniste » qui gagne les jeunes militants du mouvement Bnei-Akiva, lié au Parti national religieux (*Mafdal*), pour qui la Délivrance (*geulah*) ne peut plus être considérée comme un « don de Dieu » qu'il faudrait attendre patiemment, mais doit désormais s'accomplir à l'issue d'un « mouvement dialectique entre Dieu et les Juifs », y compris, s'il le

fait, les armes à la main. Le rabbin Shlomo Goren, aumônier général des forces armées, accompagne ce mouvement en encourageant par exemple la destruction du quartier maghrébin situé en face du Mur occidental (*Kotel ha-ma'aravi*), destruction opérée immédiatement à la suite du cessez-le-feu du 10 juin 1967. La guerre des Six Jours représente de ce point de vue un tournant décisif, en intégrant les Juifs israéliens les plus observants au cœur du projet sioniste, à la suite des discours précurseurs du rabbin Zvi Yehouda Kook (1891-1982), autour duquel viendront se structurer à partir de 1974 les dirigeants du Bloc de la Foi (*Gush Emunim*), partisans d'une intense colonisation de peuplement en Cisjordanie en général et dans les villes saintes du judaïsme en particulier.

Cette mutation du projet sioniste induite par les conquêtes territoriales de 1967, dont les effets se font sentir jusqu'aujourd'hui sur la scène politique israélienne, ne fait pourtant pas consensus au sein des élites intellectuelles en Israël. Yeshayahou Leibowitz, éminente figure scientifique et morale au sein du monde académique israélien, directeur de l'*Encyclopaedia Hebraica* entre 1956 et 1972, surnommé « le prophète en colère » en raison de la virulence de ses prises de position, revient peu avant sa mort sur le tournant fondamental qu'a représenté selon lui l'occupation de la Cisjordanie après 1967 :

Placer un million et demi d'Arabes sous l'autorité juive, c'est ébranler l'essence humaine et juive de l'État d'Israël et détruire la structure sociale que nous avons établie ; c'est couper l'État d'Israël du peuple juif dans le monde comme de la continuité de l'histoire et de la tradition juives.

Selon Leibowitz, les effets de l'occupation sont donc profonds et structurants. Ils bouleversent la nature du projet sioniste, les rapports entre Israël et la diaspora, mais aussi le judaïsme lui-même. Sa position, profondément ancrée dans la tradition éthique juive, dessine de sombres perspectives pour un État d'Israël qui ne parviendrait pas à se défaire du piège de l'occupation :

Erets Israel ha-shlema [le « Grand Israël »] n'est qu'un monstre catastrophique. Tous les autres expédients – annexion, protectorat ou fédération – ne seront que de sales trucs colonialistes. Dans ce « Grand Israël », il n'y aura ni ouvrier juif ni paysan juif. Les Arabes formeront le peuple travailleur et nous deviendrons le peuple des managers, des inspecteurs, des fonctionnaires et des gendarmes, et en particulier des barbouzes.

La virulence de ces propos, si elle ne représente aucunement l'opinion majoritaire en Israël après 1967, signale surtout la portée historique de la rupture induite par la guerre des Six Jours au sein des consciences intellectuelles juives et israéliennes.

L'humiliation des armées arabes, moins de vingt ans après la défaite inaugurale de 1948, a également pour conséquence une nouvelle prise de conscience politique palestinienne, qui s'oriente après 1967 vers la structuration d'un mouvement armé autonome. Confortée par les « trois refus » réitérés par les pays arabes lors de la conférence de Khartoum au Soudan en août 1967 (« non à la paix avec Israël ; non à la reconnaissance d'Israël ; non à la négociation »), l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) s'engage dans la lutte armée, en s'appuyant sur les théories de la guerre révolutionnaire prônée par le Front populaire de libération de la Palestine (FPLP) dès sa fondation, en ce même mois d'août 1967. Le mouvement, d'obédience laïque et marxiste, recrute largement au sein de la jeunesse palestinienne et organise les premières opérations armées à Jérusalem, avec un premier attentat à la bombe déjoué de justesse au cinéma Zion, le 8 octobre 1967, puis l'attaque d'un autobus israélien, le 18 août 1968, et enfin un attentat à la voiture piégée qui tue 12 personnes sur le marché de Mahané Yehuda, au cœur de Jérusalem-Ouest, le 22 novembre 1968.

Pire, le 21 mars 1968, la bataille de Karameh, sur les bords du Jourdain, oppose pour la première fois et pendant plusieurs heures les soldats de Tsahal – parmi lesquels le jeune Benyamin Netanyahu – aux combattants du Fatah de Yasser Arafat, entraînant la mort de plusieurs dizaines de soldats israéliens, qui doivent pour la plupart être abandonnés sur le champ de bataille. Pour la gauche israélienne sioniste, le réveil est brutal : aux atermoiements hasardeux des armées arabes, succède la nouvelle détermination d'une jeunesse palestinienne en pleine effervescence, autrement plus difficile à contrer sur le plan idéologique et stratégique. Ce basculement de la « question arabe » à la « question palestinienne », conséquence directe de la guerre de 1967, n'est pas sans conséquence sur la montée en puissance de la droite israélienne, regroupée dans une nouvelle « Union » (Likoud) à partir des élections de 1973, jusqu'à l'arrivée au pouvoir de son leader, Menahem Begin, en 1977. La question palestinienne, relancée vingt ans plus tard par le soulèvement populaire (*intifada*) de 1987, fait désormais partie intégrante de la vie politique israélienne et des débats qui animent les militants juifs de gauche et d'extrême gauche, en Israël et en diaspora.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

GREILSAMMER Ilan, *La Nouvelle Histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998.

LAFON François, « Israël autour de 1967 dans la revue *Esprit*. Une polémique

significative entre Marc Jarblum et Jean-Marie Domenach », dans Denis CHARBIT (dir.), *Les Intellectuels français et Israël*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2009, p. 183-200.

LEIBOWITZ Yeshayahou, *La Mauvaise Conscience d'Israël. Entretiens avec Joseph Algazy*, Paris, Le Monde éditions, 1994.

SEGEV Tom, 1967. *Six jours qui ont changé le monde* [2005], Paris, Denoël, 2007.

Voir aussi

1948 ; 1969 ; 1993

Vincent LEMIRE

Voir l'illustration p. XIV du cahier couleur

1969

Golda Meir devient Premier ministre de l'État juif

Femme politique de premier plan, Golda Meir parvient au pouvoir en Israël à un moment charnière. L'immigration juive en Israël se tarit, la France ne fournit plus d'avions de combat mais les États-Unis pas encore, la guerre d'usure avec l'Égypte laisse présager un conflit plus terrible encore, et, au sein de la société israélienne, les Séfarades, défavorisés, protestent sans cesse plus durement. Était-elle réellement préparée à ces défis ?

L'ÉTAT AMÉRICAIN, LE REFUGE PUIS L'ALLIÉ... DÉSIRÉ

La jeune Golda Mabovitch, née à Kiev en 1898, rejoint d'abord son père aux États-Unis. C'est finalement en 1921 qu'elle débarque en Palestine désormais sous mandat britannique. Quitter délibérément les États-Unis est suffisamment rare et souligne l'engagement sioniste indéfectible de la jeune femme.

Les États-Unis sont pour Golda Meir et la grande majorité des Juifs d'Israël un allié naturel précieux dès 1948 et plus encore à partir de la défection française de 1967. Mais qui dit allié naturel dit déception lorsque celui-ci ne donne pas satisfaction en temps de crise ; ainsi, entre octobre 1973 et avril 1974, durant l'ultime et le plus difficile semestre de sa mandature (et peut-être de sa vie), elle tenta d'obtenir toujours plus de soutien diplomatique et militaire d'une puissance conciliante mais soucieuse de ses propres intérêts liés aux cours du pétrole, à ses alliés arabes du Golfe et à la Détente à l'œuvre avec Moscou.

PROGRESSISME ET EMPATHIE

Contrairement à l'idée reçue – et renforcée par le libéralisme assumé des gouvernements israéliens contemporains –, le sionisme fut à ses origines et des décennies durant un mouvement socialement très progressiste. Golda Meir personnifie bien cette dimension jusqu'à

l'incarner presque à elle seule ; travailleuse dans un kibboutz (village collectiviste), adhérente et militante du grand parti ouvriériste de la gauche (Avoda) aux côtés de David Ben Gourion, responsable du grand syndicat unique et étroitement lié au parti, la Histadrut, elle vécut chichement, comme son mentor et comme la plupart des personnalités politiques israéliennes des premières décennies de l'État. Parallèlement à cet investissement social fort, elle s'inscrit dans la dimension très majoritairement laïque du sionisme, hostile à l'orthodoxie et même dans une certaine mesure au sionisme religieux des rabbins Kook père et fils. Moderne, libre, Golda Meir se sépare de son époux Morris Meyerson sans pour autant divorcer, faisant montre d'une grande indépendance de mœurs et d'esprit, à l'instar de nombreuses femmes sionistes de gauche.

Mais le progressisme de Golda Meir s'incarne aussi dans une passion bien plus rare : le développement de l'Afrique. Elle a l'occasion de rencontrer nombre de chefs d'État d'Afrique subsaharienne ayant tout juste accédé à l'indépendance. Certes, les considérations politiques ne peuvent être écartées, d'autant que son Premier ministre pense alors la « deuxième ceinture » des pays susceptibles de permettre à Israël de dépasser la « première ceinture » des pays arabes hostiles. Mais il reste que l'empathie dont fait preuve Golda Meir, y compris vis-à-vis des populations rencontrées dans des pays très pauvres qui n'ont franchement rien à apporter à l'État juif, illustre, peut-être plus encore que ses engagements domestiques, son progressisme teinté d'humanisme.

Enfin, avec les gauches occidentales, elle connut la désaffection non seulement de l'arbitraire violemment antisioniste de l'Union soviétique et, partant, des partis communistes du monde entier – pour la plupart courroies de transmission de Moscou – mais aussi celle des partis modérés après la guerre des Six Jours (1967) et plus particulièrement lors de la guerre du Kippour (1973).

L'ESTABLISHMENT ASHKÉNAZE

Au sein du *yishuv* puis de l'État d'Israël, Golda Meir représente la quintessence de l'*establishment* ashkénaze et travailliste, avec cette originalité américaine en plus. De fait, de 1881 à 1947 au moins, l'immense majorité des pionniers sionistes proviennent d'Europe centrale et surtout orientale, et, parmi eux, les nationalistes derrière Vladimir Jabotinsky puis Menahem Begin demeurent très minoritaires.

Il y a chez Golda Meir et nombre d'autres responsables ou simples citoyens ashkénazes une forme de morgue à l'encontre des Juifs séfarades. Jamais cela ne fut érigé en dogme ni même reconnu, mais le sentiment séfarade fut, des décennies durant, bien amer, ce qui

provoqua non seulement des manifestations violentes (1959, 1969) mais aussi le basculement politique au profit du Likoud de Begin (1977), lui aussi dirigé par des Ashkénazes mais aux accents plus fraternels et unitaires que ceux des travaillistes. Dans ce schéma général, Golda Meir incarne pour longtemps encore une certaine suffisance illustrée par des mots malheureux à l'endroit des Juifs orientaux.

« SYNDROME DE MASSADA » ET *ETHOS* OFFENSIF

Dans quantité de discours, Golda Meir exprime très fidèlement ce que ressentent les Israéliens : une solitude accablante, l'État juif comme « le Juif des États », une impression de tiédeur voire de trahison des amis quand leur existence collective est en danger. C'est le « syndrome de Massada », du nom de ce piton montagneux désertique ayant résisté seul au siège romain trois années durant. Sauf qu'à la fin, ses défenseurs juifs se suicidèrent. Ce syndrome ne reflète pourtant pas réellement la réalité géopolitique objective d'Israël, puissamment soutenu par la France durant la décennie 1956-1966 puis par l'Amérique ensuite. Reste que Golda Meir n'a pas connu la prodigieuse montée en puissance contemporaine d'Israël parallèle à (et pour partie conséquence de) l'effondrement géopolitique du monde arabe.

Il convient d'ajouter que Golda Meir assumait parfaitement l'*ethos* offensif caractéristique du mouvement sioniste, avec en particulier le recours aux représailles, moins par goût (elle aurait dit : « nous pourrions à la limite pardonner aux Arabes d'avoir tué nos fils, mais nous ne leur pardonnerons jamais de nous avoir obligés à tuer les leurs ») que par souci dissuasif. Ainsi lance-t-elle l'opération Vengeance après le massacre des athlètes israéliens aux Jeux olympiques de Munich en 1972. Ce positionnement de « faucon » connaît néanmoins un raté majeur ; à la suite de trois années d'immobilisme quasi complet en dépit des appels du pied de l'Égypte de Sadate, la Première ministre fait face en octobre 1973 à la plus cruelle des guerres d'Israël depuis 1948, celle dite du Kippour. Golda Meir ne se remet jamais vraiment de la frayeur des premiers jours d'offensive et du lourd bilan humain, ni du procès en impéritie qu'elle subit par la suite.

Enfin, la question palestinienne n'en est pour elle pas une, sauf sous la forme d'une imposture ; les habitants arabophones de Cisjordanie, de Gaza et même de Galilée sont des Arabes – chrétiens ou musulmans – mais le qualificatif de « palestinien » ne correspond à ses yeux à aucune autre réalité qu'à un piège sémantique et politique tendu à Israël par les États arabes et leurs alliés. Cet aveuglement face

à la montée en puissance d'une authentique conscience nationale palestinienne est extrêmement partagé à l'époque et jusqu'à la gauche radicale de l'échiquier politique israélien ; il fallut attendre les années 1980-1990, en particulier les accords d'Oslo de 1993, pour que discours et mentalité évoluent sur ce sujet.

UN ROMANTISME FORT... EN DIASPORA !

Que reste-t-il dans les mémoires de celle qui, au contraire d'un Ben Gourion et de tant d'autres hommes ou femmes d'État, n'a pas réellement cherché à marquer l'histoire d'une empreinte indélébile, allant jusqu'à n'accepter le pouvoir suprême qu'à contre-cœur avant de le céder volontairement ? En Israël, presque rien. Dans chaque ville, il y a bien une avenue ou un boulevard Golda Meir et les livres d'histoire des écoliers lui rendent hommage. Mais tous les leaders sionistes ont leur place sur la voirie et les Israéliens sont considérés (à juste titre) comme bien médiocres en histoire, y compris s'agissant de l'histoire de leur propre pays. Après tout, sauf son rôle de Premier ministre controversé pendant la douloureuse guerre du Kippour, nul ne peut avancer d'événement majeur et, en outre, elle pâtit *a posteriori* de la longévité exceptionnelle de Ben Gourion et de Netanyahu ainsi que de l'aura de Yitzhak Rabin.

En définitive, c'est assurément en diaspora qu'elle suscite encore émotion et affection, sans doute du fait de cette captation qui lui est propre ; une femme si forte (parce que femme ?), d'autant plus courageuse qu'âgée, portant le poids du peuple juif et son honneur sur ses frères épaules de grand-mère. Pour les générations les moins jeunes de Juifs d'Occident – donc majoritairement ashkénazes –, Golda Meir ressemblera toujours à cette vieille dame (comme si elle ne fut jamais jeune !) incarnant la grand-mère généreuse et dure à l'adversité ayant échappé aux pogroms et à la Shoah. Pour les Israéliens, plus jeunes, qui ont physiquement vécu l'impéritie du Kippour en 1973 et qui, pour les Séfarades, ont subi le mépris de Golda Meir, ce portrait romantique n'a évidemment pas cours. De fait, davantage d'ouvrages et de documentaires lui ont été consacrés en France ou aux États-Unis qu'en Israël même. Preuve qu'on n'est jamais prophète en son pays ? Pas exactement, puisque, pour cette sioniste convaincue jusqu'à son dernier souffle, son pays, ce fut toujours – par-delà les frontières et les océans – l'ensemble du peuple juif.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

COHEN Mitchell, *Du rêve sioniste à la réalité israélienne*, Paris, La Découverte, 1990.
ENCEL Frédéric, *Géopolitique du sionisme*, Paris, Armand Colin, 2009.

FRISCHER Dominique, *Golda Meir. La femme derrière la légende*, Paris, L'Archipel, 2015.

FRYDMAN Sarah, *Les Deux Piliers d'Israël : Golda Meir et Menahem Begin*, Monaco, Éditions du Rocher, 2001.

KIEJMAN Claude-Catherine, *Golda Meir*, Paris, Tallandier, 2015.

MEIR Golda, *Ma Vie*, Paris, Robert Laffont, 1975.

Frédéric ENCEL

1969

Portnoy's Complaint, de Philip Roth : la sortie d'un roman scandaleux

En 1969, le romancier juif américain Philip Roth publie Portnoy's Complaint. Révolutionnaire par ses descriptions de la sexualité, du rapport œdipien du héros à sa mère et de l'obsession de celui-ci pour les non-Juives, le roman fait scandale.

LE TEXTE

Portnoy's Complaint est d'abord l'histoire d'une psychanalyse. Soixante ans après la seule visite de Freud à New York, voici le premier roman littéraire à vulgariser la science juive-viennoise auprès du grand public américain. Sous un mode parodique il est vrai.

Le texte commence avec une entrée tirée d'une fictive revue savante, écrite par le Dr Spielvogel, psychanalyste du héros-narrateur, Alexander Portnoy, dans laquelle le docteur identifie un trouble nommé « *Portnoy's Complaint* » (« le complexe de Portnoy »), défini comme le « conflit entre de vives pulsions d'ordre éthique et altruiste et d'irrésistibles exigences sexuelles, souvent de tendance perverse ». La fiction qui s'ensuit serait l'illustration de ce syndrome. De fait, le roman se lit comme une seule (et longue !) séance, où le patient-narrateur s'adresse au thérapeute, celui-ci restant mutique jusqu'à la dernière phrase, prononcée avec un épais accent germanique, illustrant la filiation freudienne.

La filiation est l'un des thèmes centraux chez Roth. Certains critiques prétendent que ses héros, au lieu de s'affranchir de leurs parents pour accéder au statut de mari ou de père, demeurent des fils éternels. Quant à *Portnoy's Complaint*, Alexander, fidèle aux préceptes du maître viennois – est-ce du premier degré ? –, commence par parler de son enfance et de son attirance pour sa mère. Roth n'y va pas de main morte, appelant le chapitre initial « L'être le plus inoubliable que j'aie jamais rencontré ». Plus freudien que ça, tu meurs ! On pense à *La*

Promesse de l'aube de Romain Gary : les garçons juifs sont-ils condamnés à ne jamais quitter le ventre maternel ? La circoncision, coupure symbolique, ne sert-elle à rien ? L'enfance de Portnoy le laisse croire : « Elle était si profondément ancrée dans ma conscience que, durant ma première année d'école, je crois bien m'être imaginé que chacun de mes professeurs était ma mère déguisée ».

Comment se libérer de la toute-puissante Mère ? En Galicie, pays des ancêtres de Roth, on se mariait jeune, on fondait une famille et on allait à la synagogue, espace dévolu aux hommes. Bref, on quittait le foyer originel pour intégrer le patriarcat. Hélas, cette époque est révolue ! À Manhattan, Portnoy vit dans un milieu déstructuré, où des jeunes ambitieux sont venus de partout pour croquer la Grosse Pomme, avide de réussite professionnelle et de plaisir sensuel dans cette Babylone moderne : *Sex and the City*. Parce que, selon le nouvel éthos hédoniste, à la suite de la libération sexuelle, l'érotisme devient obligatoire : partouzer serait presque une *mitsva* (une bonne action), preuve qu'on fait partie du peuple élu.

Portnoy's Complaint revêt alors une dimension sacrée, teintée d'une symbolique chrétienne, encore amenée de manière satirique : Portnoy a trente-trois ans, il participe à une trinité (des partouzards) à Rome et il finit crucifié (symboliquement) à Jérusalem. Ce cocktail explosif, mélangeant judéité affirmée et sexualité transgressive, commence à prendre forme – une fois n'est pas coutume – dans le New Jersey, pas loin de la ville natale de Philip Roth. C'est là où le narrateur découvre le charme de la gent féminine, dans la personne de sa mère Sophie, comme il l'explique rétrospectivement au psy (il faudra attendre une vingtaine de pages pour apprendre l'identité de son interlocuteur : « Docteur, *pourquoi*, oh pourquoi, oh pourquoi, oh pourquoi, oh pourquoi une mère menace-t-elle son propre fils d'un couteau ? »).

Portnoy a-t-il peur de la castration ? Le couteau porté par sa mère renvoie-t-il au rituel de la circoncision ? Les thèses freudiennes sur le développement sexuel sont parodiées à travers des incidents comiques, comme celui où le héros explore l'autoérotisme à l'aide d'un morceau de foie. Ou celui où, en se masturbant chez une voisine italienne, son éjaculat éclabousse le divan, les murs et la lampe, allant jusque dans son propre œil. Pour Roth, la sexualité est souvent humiliante ou lassante :

Je ne peux mieux décrire l'état dans lequel je suis plongé là-dessus que comme une sorte de *sur-menage* épuisant. Parlez d'un surmenage ! Je veux dire tout bonnement qu'il y avait tant à faire. Tu te mets ici et je me mets là – bon très bien, maintenant je me mets ici et tu vas te mettre là – parfait, maintenant elle se baisse comme ça, pendant que je me redresse comme ci et toi tu te tournes à moitié de ce côté...

À la fin de cette laborieuse partouze romaine, Portnoy se retire dans la salle de bains pour régurgiter son dîner : « Mes kishkas maman – je les expédie droit dans la cuvette des cabinets. Quel bon petit garçon je fais, non ? »

Portnoy dit « *kishkas* » et non pas « boyaux » : son extravagante confession sert aussi à vulgariser la langue yiddish, l'idiome du corps. Son anglais est parsemé de mots de la *mame-loshn* (langue maternelle) des grands-parents, dont *shvantz*, *putz* et *shlong* (la pine) ; *shtupper* (baiser) ; *shlemiel* (empoté) ; *tateleh* et *tsatskeleh* (petit garçon ou petite fille) ; *pishachs* (urine) ; *dreck* (merde) ; *meshuggenah* (fou) ; *shvitz* (transpiration) ; *shmutzig* (sale) ; et *nosh* (bouffer). Il y a même un proverbe entier : « *Ven der putz shteht, ligt der sechel in drerd* » (« Quand la pine est raide, la cervelle rentre sous terre »). 1969 : l'année où l'Amérique découvre le yiddish. Celui – très concret – d'Alexander Portnoy.

LES PRÉCURSEURS

Pendant la première moitié du ^{xx}e siècle, l'écrivain juif américain s'exprimait plutôt en yiddish. Ce sont Saul Bellow et Bernard Malamud qui ont déblayé le chemin en anglais, à partir des années 1940 et 1950. Roth s'est beaucoup inspiré de ces deux aînés, notamment du roman picaresque de Bellow, *Les Aventures d'Augie March*. Selon Roth, « le style d'*Augie March* combine une langue très élaborée et une langue familière, mêle une expression d'un strict académisme aux accents de la rue ». Pour Roth, Bellow avait élargi les possibilités de la prose américaine :

La phrase pléthorique existait déjà dans la littérature américaine [...], mais pas au degré atteint dans *Augie March*, où le phénomène dépasse la licence poétique [...]. Pour moi, les licences de la prose de Bellow sont une preuve par la syntaxe du moi robuste et vaste d'Augie [...]. La prose est foisonnante, ardente, théâtrale, exhibitionniste, elle accueille le dynamisme du vécu sans évacuer la réflexion.

Roth en a retenu « la syntaxe du moi robuste », ainsi que l'aspect « théâtral » et « exhibitionniste », en rendant explicite la judéité de son héros. Lorsque Portnoy annonce vouloir remettre « le Id dans le Yid » (le Ça dans le Juif), il révèle au lecteur des désirs jusque-là inavouables. Le véritable objet de sa quête : la *shikse* (la non-Juive), terme infusé d'un lyrisme infini :

Mais les *shiksés*, ah les *shiksés*, c'est encore autre chose [...]. Je suis à ce point subjugué que mon état de désir est *au-delà de l'érection*. Ma petite bite circonscrite se ratatine tout bonnement de vénération [...]. Comment peuvent-elles être si somptueuses, si éclatantes de santé, si blondes ?

Pour Portnoy, convoiter la *shikse*, c'est vouloir posséder l'Amérique entière, y compris sa langue. Jamais auparavant un Juif n'aurait pu exprimer un tel désir : l'audace de Roth a été rendue possible par l'exemple de Bellow.

LA RENOMMÉE ET L'EXCOMMUNICATION

Portnoy a eu l'effet d'une bombe, exacerbant l'hostilité suscitée par le premier livre de Roth, son recueil *Goodbye, Columbus* (1959), considéré comme une trahison par certains de ses coreligionnaires. Le plus important critique du nouveau roman fut Irving Howe, chef de file de l'intelligentsia juive new-yorkaise. Dans l'influent magazine *Commentary*, Howe a déclaré que Roth représentait la fin d'une tradition, que sa culture juive était si appauvrie qu'il ne possédait rien de susceptible de « nourrir son imaginaire ». Howe remettait en question le statut de *Portnoy's Complaint*, en prétendant que celui-ci n'était qu'une série de gags, que son unité structurelle de base était le sketch comique. Le critique reprochait également au roman sa vulgarité.

Mais, pour le grand public, ainsi que pour d'autres artistes et écrivains, l'influence de *Portnoy* ne peut être surestimée. De nombreux romanciers juifs américains lui ont emboîté le pas, dont Erica Jong, avec son roman *Fear of Flying* (1973 – *Le Complexe d'Icare*, 1976) et, au début du XXI^e siècle, Jonathan Safran Foer et Nicole Krauss. Roth a souvent été comparé à Woody Allen, et il est vrai que, pour son humour et son culot, *Portnoy* se situe dans le courant des comiques et cinéastes juifs des années 1960 et 1970 : Lenny Bruce, Allen et Mel Brooks. En évoquant le « sketch », Irving Howe n'avait pas complètement tort : on peut tracer une ligne directe entre *Portnoy* et la série télévisée *Seinfeld* des années 1990.

Quant à Roth, après *Portnoy*, il a vécu une relative traversée du désert pendant les années 1970 et 1980, où de nombreuses critiques réprouvaient le supposé nombrilisme de ses romans. Puis, durant les années 1990, sa réputation a commencé à remonter, pour atteindre son apogée au début du siècle présent, avec la publication de la « trilogie de Newark » : *Pastorale américaine*, *J'ai épousé un communiste* et *La Tache*. Hélas, ces grandes fresques historiques sont loin de l'esprit de *Portnoy*. Celui-ci, à cause de l'influence croissante du politiquement correct dans le monde occidental, est confronté à un destin incertain.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

HOWE Irving, « Philip Roth Reconsidered », *Commentary*, vol. 54, no 6, 1972,

p. 69-77.

ROTH Philip, *Portnoy et son complexe* [1969], Paris, Gallimard, 1970.

ROTH Philip, *Pourquoi écrire ?*, Paris, Gallimard, 2019.

SAMPSON Steven, *Corpus Rothi. Une lecture de Philip Roth*, Paris, Léo Scheer, 2011.

Voir aussi

1924

Steven SAMPSON

1974

Le Congrès américain devient le défenseur des Juifs d'Union soviétique

À la fin 1974, le Congrès des États-Unis conditionne l'octroi d'avantages économiques à l'URSS au respect par Moscou du droit des Juifs à émigrer. Bien qu'il ait raté l'effet visé, l'amendement Jackson-Vanik a pendant quatre décennies symbolisé l'attachement de Washington au sort des Juifs de la diaspora.

UNE INGÉRENCE DE NATURE HUMANITAIRE

Le 20 décembre 1974, le Congrès américain adopte le *Trade Reform Act* comprenant notamment l'amendement Jackson-Vanik. Sous des aspects extrêmement techniques, ce texte consacre l'attachement des États-Unis au respect par l'Union soviétique du droit des Juifs à émigrer. Il devient vite une pierre d'achoppement des relations entre les deux pays jusqu'à la fin de la guerre froide. Ingérence humanitaire des Américains dans les affaires intérieures soviétiques, il concerne uniquement la minorité juive, non les dissidents dont les persécutions sont pourtant également connues aux États-Unis, et seulement leur droit à émigrer, non les persécutions antisémites ou les privations de droit. Le texte conditionne au comportement de Moscou l'application de l'accord commercial prévoyant l'octroi de la clause de la nation la plus favorisée, signé par les deux pays en 1972 dans le cadre d'un rapprochement entrepris depuis 1969. Il contraint le président américain, qui voudrait accorder à un pays à économie dirigée cette clause ou des crédits, à soumettre au Congrès un rapport

**Rassemblement à Washington
en solidarité avec les Juifs candidats à l'émigration d'Union
soviétique**



En 1977, la National Conference on Soviet Jewry organise un grand rassemblement à Washington pour dénoncer la fermeture de l'URSS et la répression des candidats à l'émigration. On retrouve dans cette marche les slogans du mouvement, scandés jusqu'à la grande marche de 1987, lors de la visite de Mikhaïl Gorbatchev à Washington.

assurant du respect par ce pays du droit de ses minorités à émigrer. Il n'y a alors nul doute que le *linkage* (ou lien) entre commerce et droit à l'émigration vise explicitement les Juifs d'URSS.

UNE CAMPAGNE TRANSNATIONALE AU SEIN DE LA DIASPORA

Depuis les années 1960, des voix s'élèvent, aux États-Unis, pour condamner le traitement des Juifs par Moscou. La guerre froide fournit un puissant motif pour insister sur les violations des droits de l'homme dans le camp communiste. L'insistance sur le sort des Juifs s'explique par l'activisme d'organisations américaines dans le cadre d'un mouvement humanitaire né à l'initiative d'un bureau israélien secret, créé en 1952. Désigné par le nom de code de « Nativ », celui-ci a pour but de rassembler en Israël les « exilés » d'URSS, où vit alors la seconde communauté juive de la diaspora, derrière les États-Unis. Soucieux de ne pas irriter Moscou, avec qui les relations de l'État d'Israël sont déjà tendues, il imagine une campagne transnationale dont le but est à la fois de populariser la cause des Juifs soviétiques dans les principaux pays de la diaspora et de présenter leur émigration

vers Israël comme une question de nature humanitaire.

À cette période, l'antisémitisme soviétique, qui s'est apaisé au lendemain de la mort de Staline, reprend très violemment, sous la forme d'une interdiction de pratiquer la religion juive et de discriminations, notamment dans l'accès à l'université et à un emploi. Cet antisémitisme culmine en 1963 avec la publication d'un pamphlet d'une violence inégalée, *Le Judaïsme sans embellissement*, écrit par l'Ukrainien Trofim Kichko. Les Juifs ne sont autorisés ni à vivre conformément à leur religion, ni à s'assimiler, ni à émigrer – sur ce dernier point, leur sort est le même que celui de tous leurs concitoyens. Mais Israël et la campagne internationale réussissent à convaincre que leur cas est unique, puisque le pays qui se présente désormais comme le foyer du peuple juif est prêt à les accueillir.

Aux États-Unis, un sentiment croissant de culpabilité des dirigeants juifs à l'égard des victimes de la Shoah accroît la force de conviction de Nativ auprès d'organisations communautaires respectées et très écoutées par les décideurs. En outre, ce pays est alors le seul à pouvoir influencer la politique intérieure de l'URSS, en raison de son poids économique et du souhait de Moscou de s'en rapprocher pour sortir de son isolement économique ; pluraliste par nature, le système politique américain est ouvert aux pressions des groupes ethniques. Dans ce contexte, la National Conference on Soviet Jewry, un groupe d'intérêt s'appuyant sur les organisations de l'*establishment* juif, et plusieurs organisations juives locales parviennent, avec une aide plus ou moins importante et visible des Israéliens, à placer la question de l'émigration des Juifs d'URSS sur l'agenda politique américain et à convaincre de nombreux alliés, intellectuels, républicains et démocrates, au-delà même de la seule communauté juive et des amis d'Israël, du bien-fondé de leur cause.

Désireux de conserver le nouveau dialogue constructif avec les États-Unis, Moscou se met à répondre à la campagne américaine. A la fin 1970, le Kremlin est mis à l'index par la plupart des capitales européennes pour avoir condamné à mort, lors des procès de Léninegrad, deux Juifs qui ont cherché à fuir l'URSS en détournant un avion vers la Suède. Sous la pression, il commue les sentences en peines d'emprisonnement. Le Kremlin a compris que le respect du droit des Juifs à émigrer est désormais le prix à payer pour s'assurer de la poursuite de la détente. Moscou entrouvre ses frontières et laisse 30 000 Juifs quitter l'URSS en une seule année. Dans ce contexte, l'adoption, en août 1972, d'une taxe sur l'éducation que tous ceux qui veulent quitter le pays doivent payer apparaît comme un retour en arrière inacceptable pour les organisations juives et les défenseurs des droits de l'homme. Nixon et Henry Kissinger consentent à en évoquer l'abrogation, mais refusent de lier la détente au traitement de leurs

minorités par les Soviétiques. Les organisations juives et leurs alliés les contraignent à le faire.

L'idée des organisations juives de lier octroi d'avantages économiques à l'URSS et libéralisation de la politique migratoire du Kremlin finit par atterrir sur le bureau du sénateur Henry Jackson, un ami d'Israël, féroce opposant de Moscou et de la détente et candidat à l'investiture du parti démocrate pour les élections présidentielles de 1972 et 1976. Avec Charles Vanik à la Chambre des représentants, il forme une large coalition réunissant des libéraux soucieux de défendre leurs idéaux humanitaires, des syndicalistes opposés à la libéralisation du commerce, des républicains anti-communistes, des sympathisants de l'État hébreu et certains élus qui voient dans l'amendement une bonne occasion de réaffirmer les prérogatives de la branche législative. Deux années de bras de fer entre la Présidence et le Congrès s'ensuivent. En décembre 1974, le *Trade Reform Act* est adopté avec le « *linkage* » entre commerce et droits de l'homme. L'engrenage se grippe. Le 10 janvier 1975, le Kremlin fait savoir qu'il ne se conformera pas aux exigences prévues par l'amendement et renonce aux bénéfices de l'accord commercial de 1972, se déroband ainsi à la pression exercée sur lui en matière humanitaire. Au lendemain de l'adoption de la loi de commerce, l'émigration des Juifs soviétiques connaît une chute importante : de 20 181 en 1974, elle tombe à 13 139 en 1975.

L'amendement Jackson-Vanik rate donc l'effet qu'il souhaitait produire. Le moyen de pression sur Moscou a été mal conçu. L'idée de lier commerce et droits de l'homme reposait sur deux hypothèses incertaines. La première était que le Kremlin était prêt à céder sur le niveau d'émigration. Or, dès novembre 1973, le nombre de départs des Juifs diminue de 40 %. Brejnev ne peut aller au-delà d'un seuil acceptable pour les plus conservateurs du Parti et pour la bureaucratie chargée de mettre en œuvre la libéralisation de la politique migratoire. La seconde hypothèse était la vulnérabilité économique de l'URSS. Or l'économie soviétique connaît une amélioration notable entre l'automne 1972 et le début de l'année 1974, notamment parce que les prix du pétrole quadruplent dans le contexte du choc pétrolier lié à la guerre du Kippour de 1973 et que les exportations soviétiques augmentent de façon très nette. Les échanges commerciaux soviéto-américains perdent en importance pour Moscou. Dès lors, la pression économique n'est plus le bon outil à activer pour obtenir l'ouverture de la citadelle soviétique aux Juifs.

En dépit de cet échec, toutes les organisations juives américaines et les élus impliqués dans la bataille législative ont rivalisé, depuis 1974, pour s'approprier la paternité de l'amendement Jackson-Vanik. Certains ont même dit, à tort, qu'il avait provoqué l'exode massif des Juifs d'URSS vers Israël et les États-Unis à partir de 1987. Jusqu'à sa suspension définitive, en 2012, les États-Unis ont régulièrement désigné le texte comme preuve de leur détermination à défendre les droits des Juifs de la diaspora et de leur soutien à Israël. En effet, si le texte lui-même ne produit pas les effets attendus en 1975, le Kremlin comprend alors l'attention que, pour des raisons intérieures, Washington est désormais contraint d'accorder à l'émigration des Juifs d'URSS et au sort des refuzniks les plus connus et les plus politisés dans toutes les négociations à venir. Ainsi, après avoir arrêté Anatoli Chtcharanski pour espionnage pour le compte des États-Unis, en 1977, le Kremlin tolère une hausse de l'émigration jusqu'en 1979 pour manifester sa bonne volonté dans les mois qui précèdent la signature des accords sur la limitation des armes stratégiques SALT II. De l'invasion de l'Afghanistan au sommet américano-soviétique qui se tient à Washington en décembre 1987, les États-Unis perdent tout moyen de pression sur le Kremlin, qui ferme complètement les portes de l'URSS. Mais lorsque Mikhaïl Gorbatchev se rend dans la capitale américaine et que 200 000 personnes défilent sur le Mall, à Washington, en exigeant le respect du droit des Juifs à émigrer, il comprend la nécessité de faire des concessions rapides et irréversibles dans le domaine de l'émigration. C'est le début de l'exode des Juifs soviétiques, vers Israël et les États-Unis, l'amendement Jackson-Vanik n'ayant jamais précisé le lieu d'immigration.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- FAINBERG Sarah, *Les Discriminés. L'antisémitisme soviétique après Staline*, Paris, Fayard, 2014.
- FEINGOLD Henry L., « *Silent No More* » : *Saving the Jews of Russia, the American Jewish Effort, 1967-1989*, Syracuse, Syracuse University Press, 2007.
- PERETZ Pauline, *Let My People Go. The Transnational Politics of Soviet Jewish Emigration During the Cold War*, Abingdon, Routledge, 2015.

Voir aussi
1924 ; 1956 ; 1990

Pauline PERETZ

1990

Les adieux à l'Union soviétique

Le 1^{er} janvier 1990, pour la première fois, c'est par un vol direct au départ de Moscou que 120 immigrants juifs soviétiques atterrissent à Tel-Aviv. Au cours de l'année, plus de 185 200 hommes, femmes et enfants ont quitté l'Union soviétique qui se démantelait progressivement pour immigrer en Israël.

DES REFUZNIS À L'IMMIGRATION DE MASSE

Longtemps, l'idée même de l'*aliyah* n'est qu'une vaine chimère pour les Juifs d'URSS. L'Union soviétique, favorable à la création d'Israël, avait affirmé la légitimité d'une immigration juive en Israël... mais pas pour ses propres citoyens. Après la guerre des Six Jours, c'est une minorité de la population juive, résolue et combattante, qui demande à partir et se voit refuser l'octroi d'un visa. Ce refus – *otkaz* en russe – leur vaut d'être appelés les *otkazniki*, que les Américains ont rendu par un néologisme créé à partir du mot russe, *refuseniks*, ou refuzniks en français. Acquis au sionisme, ces hommes et ces femmes, à la judéité s'affirmant, constituent des groupes d'étude de l'hébreu et défient l'État soviétique antisioniste et athée. Ces refuzniks ont des noms : Ida Nudel, Anatoli Chtcharanski, Iossip Begun, qu'on retrouve dans les pages des journaux du monde occidental. Pendant plusieurs décennies, une campagne internationale réclame que les droits des Juifs soviétiques soient respectés : les droits de l'homme, les droits culturels, puis surtout le droit au regroupement familial et à l'émigration.

La position soviétique de soutien aux pays arabes et l'antisémitisme d'État dans une de ses variations, antisioniste, dès la fin des années 1960, ont accru les désirs de départ dans la population juive soviétique, où l'identification à l'État hébreu s'est faite plus grande. En même temps, au gré des fluctuations diplomatiques, l'Union soviétique s'est mise à accorder des visas pour Israël.

Après une première vague d'émigration (jusqu'en 1974) de

candidats désireux de rejoindre leur « patrie historique », c'est majoritairement vers les États-Unis que, de 1975 à 1989, se dirigent les émigrants juifs soviétiques avec en poche leur visa israélien. C'est à Vienne ou à Rome, villes transit, que ces émigrants bifurquent de la trajectoire qui avait été pensée pour eux. Où qu'ils aillent, en partant par une voie légale, ils ont été considérés comme des traîtres et des ingrats à l'égard du pays qui les a élevés et ils ont été déchus de leur citoyenneté soviétique. Derrière eux, ils laissaient souvent des familles qui s'efforçaient tant bien que mal de cacher qu'ils avaient, qui un oncle en Amérique, qui une tante à Tel-Aviv. Alors, les adieux à l'URSS étaient des adieux pour toujours. Ceux qui ne s'engouffrent pas dans la voie de l'émigration au cours de la décennie 1970 ou 1980 sont souvent « assis sur leurs valises », expression russe signifiant qu'ils sont dans l'attente d'un départ.

LE MOMENT 1990

Alors que le mur de Berlin est déjà tombé mais que la fin du régime soviétique ne peut encore être imaginée, le nombre de ceux qui choisissent de faire leurs adieux à un pays et à un système qui bientôt n'existeront plus atteint son apogée. Enfin libres de partir, beaucoup veulent goûter à cette liberté qui leur avait été refusée et prennent ainsi part à cette émigration de masse. C'est donc au moment même où une vie juive peut renaître légalement qu'une partie du quotidien des citoyens de « nationalité » juive consiste à se réunir autour de repas d'adieux et à accompagner frères, tantes, collègues et cousins à la gare ou à l'aéroport pour leur dire au revoir avant leur départ en direction de l'État hébreu.

La plus grande liberté que connaît l'URSS à partir de la *glasnost* a des effets pervers : les dernières années de son existence, l'URSS est le théâtre d'un antisémitisme qui s'exprime au grand jour. Les actions du groupe ultra-nationaliste Pamyat, notamment, laissent même craindre l'imminence d'un pogrom. Les rumeurs se propagent dans les rues de Moscou et Léninegrad, le climat de peur face à l'instabilité politique et économique est le quotidien de ceux qui, au cours de l'année 1990, décident de plier bagages et de commencer une nouvelle vie ailleurs. L'hebdomadaire allemand *Die Zeit* se fait alors le relais des craintes des Juifs soviétiques en publiant le témoignage d'une écrivaine moscovite, Irina Ginzburg, en juin 1990 :

Beaucoup de Juifs sont déjà cachés chez des amis russes et des connaissances. Mais vont-ils les sauver ? Nombre d'entre eux sont assis sur des valises pleines, en attente d'un visa, d'un billet d'avion, d'invitations de l'étranger. Ma belle-mère a déjà demandé à émigrer en Israël. Mais les autorités disent qu'il faut attendre six mois – une éternité !

Tourné cette année-là et présenté à Cannes, *L'Amour*, de Valeri Todorovski, raconte l'histoire d'un jeune homme russe qui s'éprend d'une jeune femme juive, Macha, dont il ne tarde pas à apprendre qu'elle va quitter Moscou avec les siens pour partir en Israël. Le film montre leur quotidien marqué par les appels incessants d'un voisin antisémite. Dans une scène quasi burlesque, dans une pièce remplie du sol au plafond d'affaires empaquetées, les membres de la famille, désespérés, s'interrogent sur ce qu'ils peuvent emporter avec eux : leurs dessins, leurs livres, leurs casseroles, leur machine à coudre. Comment réduire leur vie à « 40 kg de bagages par personne » ? La mère lance alors : « Seuls des Russes peuvent penser comme ça, tu t'en vas au paradis, et tu ne penses qu'à prendre tes poêles à frire avec toi ! » Israël était vu comme ce paradis occidental – en tous cas, avant qu'ils ne se heurtent à la réalité.

Ce sont donc, à partir de la fin des années 1980, des centaines de milliers d'anonymes qui quittent les quatre coins de l'URSS. Accompagnés de leur famille, pas toujours juive, les Juifs de Riga, Minsk, Bakou, Vladivostok, Erevan, Dnipropetrovsk, des Juifs modelés par une histoire et une géographie si différentes, deviennent, unis par la langue russe, les « Russes d'Israël ».

Au tout début des années 1990, alors que l'accueil des Juifs soviétiques aux États-Unis est désormais fermé à tous ceux qui n'y ont pas de famille, un nouveau pays décide d'accueillir les Juifs soviétiques : l'Allemagne.

L'ALLEMAGNE, TERRE D'ACCUEIL DES JUIFS SOVIÉTIQUES

C'est en Allemagne de l'Est qu'a été prise cette décision qui a changé radicalement le visage de la population juive allemande. En juillet 1990, pendant l'année du « Tournant », le dernier gouvernement de la RDA, dirigé par Lothar de Maizière, publie un texte dans lequel il décidait d'accorder l'asile à un nombre limité de citoyens juifs étrangers menacés de persécution ou de discrimination. C'est alors un tout petit nombre de Juifs soviétiques, le plus souvent moscovites, ayant des relations à Berlin-Est, qui apprennent cette nouvelle par le bouche à oreille. Les uns s'empressent de partir pour Berlin dès l'été 1990, un visa de tourisme en poche, avec l'idée de faire régulariser leur situation sur place. D'autres, moins pressés, font une demande de visa auprès de l'ambassade de la RDA à Moscou. Les premiers arrivés sont logés à Ahrensfelde, dans une ancienne caserne de la Stasi. À la fin de l'été 1990, 27 foyers et camps d'accueil sont organisés par le ministère de l'Intérieur de la RDA : leurs résidents, en plus du gîte, du couvert et de l'argent de poche, obtenaient un permis

de séjour de cinq ans avec en sus le droit d'acquérir un passeport de la RDA.

Le gouvernement de la RFA de Helmut Kohl voit alors d'un mauvais œil cet afflux de Juifs soviétiques. Mais Heinz Galinski, l'emblématique président du Conseil central des Juifs d'Allemagne, fait pression sur Kohl en invoquant à la fois l'histoire et la culpabilité allemande à l'égard des Juifs et la possibilité que la venue des Juifs soviétiques soit le seul moyen de renforcer une communauté juive allemande exsangue.

Le 3 octobre 1990, l'Allemagne est réunifiée. La législation est-allemande sur l'accueil des Juifs soviétiques a eu la vie courte – le temps d'un été. Cependant, ces trois mois de législation ont été assez longs pour que des Juifs soviétiques saisissent l'occasion de prendre le train, le bus ou l'avion jusqu'à Berlin-Est et pour que l'idée d'imiter l'Est fasse florès dans la gauche ouest-allemande. Or, à partir du 3 octobre, les Juifs soviétiques ayant immigré en RDA se trouvent dans un *no man's land* juridique. Très vite, dès la mi-octobre, la présence des Juifs soviétiques en Allemagne est au cœur de débats au parlement, à Bonn. Finalement, au début du mois de janvier 1991, le gouvernement fédéral allemand décide de permettre l'accueil des Juifs soviétiques, sans quotas.

Les Juifs postsoviétiques affluent alors vers l'Allemagne, qui, progressivement, offre le visage d'un pays fort d'une communauté juive qui ne cesse de s'accroître. L'Allemagne n'est plus ce pays qui contraignait les Juifs à l'exil : il devient, dit-on, une nouvelle « terre promise » où les Juifs ne sont plus une communauté en voie d'extinction démographique.

Durant la décennie 1990, environ 15 000 migrants juifs arrivent chaque année en RFA ; en 1991, 147 800 migrants d'URSS immigrèrent en Israël, puis ce chiffre va décliner au fil des ans en passant de 65 100 en 1992 jusqu'à 46 000 en 1998. Au total, de 1989 à 2009, Israël accueillit près d'un million de Juifs d'(ex)-URSS et l'Allemagne un peu plus de 230 000. Mais, trois années durant, de 2002 à 2004 – avant que l'Allemagne ne restreigne sa politique d'accueil –, les migrants d'origine juive s'orientent plus vers la RFA que vers Israël.

L'année 1990 a représenté un tournant de taille dans la démographie juive, celui du déclin de la diaspora juive dans le monde russophone, décimée déjà en partie par les violences du XX^e siècle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

FAINBERG Sarah, « De la déstalinisation à la "grande migration" : les Juifs, une communauté de destins depuis 1945 », dans Antoine GERMA, Benjamin LELLOUCH et Évelyne PATLAGEAN (dir.), *Les Juifs dans l'histoire. De la naissance du judaïsme au monde contemporain*, Seyssel, Champ Vallon, 2011, p. 733-765.

FAINBERG Sarah, *Les Discriminés. L'antisémitisme soviétique après Staline*, Paris, Fayard, 2014.

GUEZ Olivier, *L'Impossible Retour. Une histoire des Juifs en Allemagne depuis 1945*, Paris, Flammarion, 2007.

RUCKER Laurent, *Staline, Israël et les Juifs*, Paris, Puf, 2001.

VAPNÉ Lisa, « Les remplaçants. Migration juive de l'ex-Union soviétique en Allemagne, 1990-2010 », thèse de doctorat en science politique, dir. Dominique COLAS, Institut d'études politiques, Paris, 2013.

Voir aussi
1956 ; 1974

Lisa VAPNÉ

Voir l'illustration p. XV du cahier couleur

1993

Les accords d'Oslo

Dans l'histoire centenaire du conflit entre Juifs et Arabes au Proche-Orient, l'an 1993 est un tournant. Conclue au terme d'une négociation hors normes, la « Déclaration de principes » du 13 septembre fut saluée à l'époque comme une révolution. Et elle le fut sans doute. Sauf que, un quart de siècle plus tard, elle n'a toujours pas tenu ses promesses...

LES PRÉMICES

En janvier 1991, la première guerre du Golfe lance le « processus de paix » au Proche-Orient. En effet, conséquence directe du réalignement des forces sous la houlette de Washington, la conférence censée aboutir à la paix entre Israël et l'ensemble du monde arabe, Palestiniens compris, débute à Madrid le 30 octobre. Le moment semble propice. Les États-Unis sont désormais sans rivaux dans la région et l'OLP reconnaît depuis la fin de 1988 les résolutions 242 et 338 de l'ONU.

Israéliens et Palestiniens vont à Madrid en traînant les pieds. Le Premier ministre Yitzhak Shamir s'y rend contraint et forcé par l'administration Bush. Les Palestiniens, eux, y arrivent en position de faiblesse. La première Intifada de décembre 1987 et la naissance et la montée en force du Hamas menacent la suprématie d'Arafat, son alliance avec Saddam Hussein lui a aliéné l'essentiel du monde arabe, l'effondrement de l'Union soviétique l'a privé de l'appui d'une superpuissance amie. Madrid est l'occasion de briser l'isolement.

Certes, les positions des uns et des autres sont apparemment irréconciliables. Cependant, Madrid est aussi un précédent. En effet, pour la première fois, Israël fait face à des représentants de l'OLP, intégrés, certes, dans la délégation jordanienne, mais présents tout de même en leur nom propre. Quelque chose a germé à Madrid, que les architectes d'Oslo vont pouvoir exploiter.

La victoire des travaillistes aux élections du 23 juin 1992 change la donne politique à Jérusalem. Le nouveau Premier ministre, Yitzhak

Rabin, est un faucon doublé d'un pragmatique ; son ministre des Affaires étrangères, Shimon Peres, un homme qui a bâti sa stature internationale sur la quête de la paix. La coalition, très « colombe », comprend en outre un fort contingent de ministres de Meretz, le parti de la gauche sioniste.

LA NÉGOCIATION

Toutefois, ce n'est pas de front qu'est amorcée la négociation avec la centrale palestinienne, mais par un canal secret, initié à l'insu du gouvernement israélien sous les auspices des Norvégiens. Côté palestinien, le groupe comprend des proches de Yasser Arafat : Ahmed Qoreï (Abou Alaa), Mahmoud Abbas, Yasser Abed Rabbo. Côté israélien, pas d'officiels, mais des universitaires, notamment Ron Pundak et Yair Hirschfeld, proches du vice-ministre des Affaires étrangères Yossi Beilin. Ce dernier finit par mettre au courant Shimon Peres, qui, à son tour, obtient l'accord de Rabin.

Les rencontres secrètes, organisées par le diplomate norvégien Terje Roed-Larsen, aboutissent le 9 septembre 1993 à des lettres de reconnaissance mutuelle d'Israël et de l'OLP. En vertu de ces documents, l'État hébreu reconnaît « l'Organisation de libération de la Palestine comme représentante du peuple palestinien », et cette dernière « reconnaît le droit de l'État d'Israël à exister dans la paix et la sécurité [et] renonce à l'usage du terrorisme et d'autres actes de violence ».

Choquée d'avoir été mise plus ou moins devant le fait accompli, l'administration Clinton finit par faire contre mauvaise fortune bon cœur. Le 13 octobre 1993, la « Déclaration de principes » produite par le « processus d'Oslo » est signée en grande pompe sur le gazon de la Maison-Blanche par Yitzhak Rabin et Yasser Arafat, sous le regard attendri de Bill Clinton.

L'ACCORD

Entrée en vigueur le 13 octobre, cette déclaration établit « un cadre pour la période intérimaire » en vue de l'« autogouvernement », d'abord dans les deux régions de la bande de Gaza et de Jéricho, puis dans les principales villes de Cisjordanie. Une Autorité intermédiaire et un Conseil élu sont prévus à cet effet. La période intérimaire est censée ne pas excéder cinq ans. Un comité mixte doit se réunir au 13 décembre au plus tard afin de déterminer les conditions du redéploiement des forces israéliennes dans ces deux territoires, à achever avant avril 1994. Les deux zones seront reliées par un passage protégé. Les affaires civiles seront du ressort des autorités

palestiniennes, tandis que la sécurité ainsi que les affaires concernant les implantations juives, les bases militaires et Jérusalem resteront aux mains des Israéliens. La gestion et le partage de l'eau seront assurés par une commission paritaire. Au bout de trois ans au plus tard, des négociations sur le statut final aborderont les questions particulièrement épineuses des réfugiés, de Jérusalem, des implantations et des frontières définitives des deux États.

Rien ne s'est passé comme prévu. Certes, les dispositions territoriales de l'accord sont peu ou prou respectées. Entre le 13 et le 18 mai, les forces israéliennes se retirent de la bande de Gaza et de la région de Jéricho, et les pouvoirs civils sont transférés à l'Autorité nationale palestinienne. Le 28 septembre suivant, Arafat et Rabin signent, toujours à Washington, le « compromis de Taba » dit Oslo II, qui divise la Cisjordanie en trois zones : A (comprenant les grandes villes et soumise à l'autorité exclusive palestinienne), B (zone à autorité mixte, civile palestinienne et sécuritaire israélienne) et C (60 % du territoire, sous autorité exclusive israélienne). Ce découpage est toujours en vigueur aujourd'hui. Il faut attendre janvier 1997 pour que les parties signent un protocole sur un deuxième redéploiement de l'armée israélienne, à Hébron. C'est le dernier. Le troisième, prévu par le mémorandum de Wye Plantation du 23 octobre 1998, n'a jamais été appliqué. Et, malgré des tentatives répétées de remettre sur les rails le « processus d'Oslo », celui-ci s'est enlisé jusqu'à l'insignifiance.

QUE S'EST-IL PASSÉ ?

« Oslo » était fondé sur un pari apparemment raisonnable : le retrait graduel des territoires palestiniens était censé s'accomplir dans un climat de confiance et de coopération qui le légitimerait aux yeux de l'opinion israélienne. Il s'est avéré que cette méthode était aussi sa première faiblesse. Au lieu de trancher le nœud gordien, on a prétendu le défaire. La longueur même du processus et sa complexité, chaque phase découlant de la précédente et conditionnant la suivante, portaient en elles les ferments de sa destruction. Pis, l'on a pris un train sans lui fixer de terminus. Il était entendu que, en fin de parcours, on parviendrait à un règlement définitif. Mais quels devaient en être les contours ? Dans le document signé à Washington, il n'était question ni de l'État palestinien, ni du problème de Jérusalem, ni du sort des réfugiés, bref, d'aucune des questions cruciales qui constituent le cœur du conflit. Comment s'étonner dès lors que l'on se mît aussitôt à se déchirer sur son interprétation ? Pour les Palestiniens, le sacrifice de 78 % de la Palestine mandataire justifiait qu'ils récupèrent l'intégralité des 22 % restants, soit la totalité des territoires conquis par Israël en 1967, Jérusalem-Est comprise. Aux yeux des Israéliens, la

préservation de leur sécurité passait par des frontières « défendables », nécessairement différentes des lignes du cessez-le-feu fixées à la suite de la guerre d'indépendance.

Or, en laissant ainsi le processus ouvert et en l'étirant dans le temps, on invitait les extrémistes des deux camps à peser sur le résultat final – les uns par le terrorisme, les autres par la colonisation. L'accord interdisait explicitement aux Palestiniens le recours à la violence : Arafat s'y était engagé par écrit. Et, s'il ne mentionnait pas l'interdiction de poursuivre la colonisation, Rabin s'y était engagé oralement. Les ennemis d'Oslo n'en avaient cure.

À cela s'ajoute un élément dont on ne saurait trop souligner l'importance : l'absence d'un mécanisme de contrôle extérieur. Laissés à eux-mêmes, sans personne de tant soit peu impartial pour constater les infractions à l'accord, ni, à plus forte raison, pour imposer son respect, les deux partenaires-adversaires n'en font qu'à leur tête. Aussi bien, avec chaque manquement, la confiance se rétrécit comme peau de chagrin. Comment faire confiance à un Arafat qui, le jour même de la signature de la Déclaration de principes, proclame dans un discours diffusé par la télévision jordanienne que « les Palestiniens recevront tout territoire qu'Israël leur remettra, puis l'utiliseront comme tremplin pour procéder à d'autres gains territoriaux jusqu'à ce qu'ils obtiennent la libération totale de la Palestine » ? Il récidivera le 10 mai suivant, devant des fidèles d'une mosquée de Johannesburg : « Le djihad continuera [...]. Je vois cet accord comme n'étant pas plus que l'accord signé entre notre Prophète Muhammad et les Qurayshites à La Mecque » – simple ruse de guerre donc que cette Déclaration de principes, en attendant mieux. En face, l'on ne compte pas les déclarations de responsables israéliens au plus haut niveau qui affirment vouloir garder de larges portions des Territoires occupés pour les besoins de sécurité de l'État juif.

Comment, surtout, faire confiance au processus de paix alors que ses adversaires enclenchent dès son lancement un cycle épouvantable de violence meurtrière ? Massacre de fidèles en prière perpétré par Baruch Goldstein le 25 février 1994 au caveau des Patriarches et mosquée d'Ibrahim à Hébron, attentats-suicides du Hamas au cœur des villes israéliennes – Afoula, Hadera, Tel-Aviv, Ramat Gan, Jérusalem – en 1994, 1995, 1996... L'assassinat de Yitzhak Rabin par un Juif messianique, le 4 novembre 1995, marque, sinon la fin du « processus de paix » entamé à Oslo, du moins sa mise sous le boisseau.

En perdant au profit de Benyamin Netanyahu des élections jugées imperdables, Shimon Peres dilapide l'héritage de son devancier. Qu'en reste-t-il ? La reconnaissance mutuelle, un embryon d'État palestinien en devenir, et, sans doute, la définition en pointillé d'un règlement

possible. Ce n'est pas rien. Il n'empêche, malgré plusieurs tentatives pour le ressusciter, « Oslo » n'est plus que le rappel ironique d'une promesse non tenue. Ceux qui, Israéliens et Juifs de la diaspora, haïssent « Oslo » et ce qu'il représente s'en réjouissent. Les autres, qui ne voient d'avenir pour leur État que dans la paix avec leurs voisins, pleurent une occasion perdue et s'accrochent à l'espoir de retrouver un jour le chemin de la raison. Avant qu'il ne soit trop tard.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGHA Hussein, FELDMAN Shai, KHALIDI Ahmad et SCHIFF Zeev, *Track-II Diplomacy. Lessons from the Middle East*, Cambridge, MIT Press, 2003.
BARNAVI Élie, *Israël, un portrait historique*, Paris, Flammarion, 2015.
BEN-AMI Shlomo, *Scars of War, Wounds of Peace : The Israeli-Arab Tragedy*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2006.
ENCEL Frédéric et THUAL François, *Géopolitique d'Israël*, Paris, Seuil, 2006.

Voir aussi
1948 ; 1967

Élie BARNAVI

Voir l'illustration p. XV du cahier couleur

1994

L'attentat contre l'AMIA à Buenos Aires

Le lundi 18 juillet 1994, à 9 h 53, en plein centre de Buenos Aires, une explosion détruisit entièrement l'immeuble de l'AMIA-DAIA du 633, rue Pasteur, faisant 85 morts et plus de 250 blessés. Cet attentat antisémite, le plus meurtrier depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, faisait suite à celui perpétré le 17 mars 1992 contre l'ambassade d'Israël en Argentine, qui avait fait 29 victimes et 240 blessés.

Entre 1880 et 1930, fidèle à sa devise d'alors, « *gobernar es poblar* » (« gouverner, c'est peupler »), la République argentine adopta une politique particulièrement favorable à l'immigration, accueillant plus de trois millions d'immigrants, principalement venus d'Europe. Parmi eux, on comptait environ 5 % de Juifs, venus dans leur grande majorité d'Europe centrale et orientale, mais également de Syrie, du Liban, de Turquie, du Maroc et d'Espagne (environ 10 % d'entre eux). Le coup d'État du 6 septembre 1930 portant au pouvoir le général José Félix Uriburu mit fin à cette politique d'accueil. La population juive argentine se stabilisa alors, selon les estimations, autour de 200 à 300 000 personnes (auxquelles s'ajoutèrent, durant la Seconde Guerre mondiale, environ 30 000 réfugiés, qui réussirent à entrer dans le pays malgré les lois extrêmement restrictives qui visaient spécifiquement l'immigration juive), formant la plus importante judaïcité de langue espagnole et l'une des principales diasporas du monde.

L'immeuble de l'AMIA qui explosa en ce matin de juillet 1994, situé au cœur du quartier juif historique Once, en était considéré comme le centre névralgique. L'AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina – Association mutuelle israélite argentine), fondée en 1940 à l'initiative de la Jevra Kedusha (la société funéraire qui gère les cimetières juifs de Buenos Aires, fondée en 1894) et du Vaad Hajinuj (le réseau d'enseignement juif fondé en 1935), fédère aujourd'hui encore différentes associations juives ashkénazes argentines : la société funéraire, un tribunal rabbinique, le réseau d'écoles juives en charge

d'environ vingt mille étudiants dans l'ensemble du pays, etc. En outre, son siège central, qui avait été inauguré en 1945, abritait avant l'explosion une grande salle de conférence, une bibliothèque d'environ 80 000 volumes et la plupart des archives communautaires. Il abritait également le siège de la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas), fondée en 1935, considérée comme l'organe politique de la communauté juive argentine et dont la principale fonction consiste à représenter la population juive argentine et à défendre ses intérêts auprès de l'État. Par-delà le nombre considérable de victimes, c'étaient aussi les institutions juives qui étaient décapitées par l'attentat.

DU FIASCO JUDICIAIRE À LA CONTROVERSE POLITIQUE

On attribue généralement la responsabilité de l'attentat au groupe islamiste chiite Hezbollah, même si ce dernier, qui avait revendiqué celui de 1992 contre l'ambassade d'Israël, a toujours nié toute responsabilité dans celui de l'AMIA. Selon l'hypothèse la plus communément avancée, il aurait agi sur ordre de l'Iran, bénéficiant du soutien d'officines d'extrême droite basées en Argentine (la « piste locale »). Certains éléments laissent cependant supposer que d'autres pistes auraient été volontairement occultées, notamment celle impliquant potentiellement des proches de l'ancien président Carlos Menem, en fonction à l'époque de l'attentat (éléments menant cette fois du côté de la Syrie).

L'enquête a en effet été marquée par un nombre important d'irrégularités et de malversations (preuves détruites ou « perdues », faux témoignages obtenus contre rétribution, etc.). Conséquence : 26 ans après l'explosion, aucun fait n'est juridiquement établi et rien ne permet de penser que les responsables puissent un jour être jugés ni même formellement identifiés, ce qui alimente de multiples interprétations contradictoires de l'attentat et des raisons qui auraient conduit les gouvernements successifs à faire obstruction à la justice. Au fil des années, l'affaire de l'AMIA est ainsi devenue le symbole de l'incompétence de la justice argentine et de la corruption des différents partis politiques. Cette politisation de l'attentat contre l'AMIA a atteint son apogée en 2015, après que le juge Alberto Nisman en charge de l'enquête eut été retrouvé mort dans son appartement fermé de l'intérieur, alors qu'il s'apprêtait à présenter devant le parlement une accusation contre l'ancienne présidente Cristina Kirchner pour entrave à la justice et entente illégale avec l'Iran dans le cadre de la signature du *Memorandum de entendimiento Argentina-Irán*, qui devait pourtant en principe permettre aux magistrats argentins d'interroger pour la première fois les fonctionnaires iraniens suspectés d'être les commanditaires de

l'attentat. Cette mort suspecte, qui n'est toujours pas élucidée, constitua l'un des principaux thèmes de la campagne présidentielle de 2015, qui vit la victoire surprise de Mauricio Macri face au candidat péroniste.

ENTRE CONDITION SÉCURITAIRE ET MOBILISATIONS CITOYENNES

Les conséquences de l'attentat sur la judaïcité argentine restent aujourd'hui encore ambivalentes.

Les deux attentats successifs ont tout d'abord marqué l'entrée durable du judaïsme argentin organisé dans ce que l'on pourrait appeler la « condition sécuritaire », matérialisée par les *pilotes de hormiga* – les pylônes de béton – qui protègent désormais chaque bâtiment appartenant aux institutions juives de la capitale. Ces dispositifs sécuritaires ne sont pas sans conséquence sur la manière dont la présence juive s'intègre dans le tissu urbain et sur la manière dont s'opèrent les passages entre espaces communautaires et espaces non communautaires. D'un côté, ils renforcent considérablement la visibilité juive au sein de la ville de Buenos Aires ; ils protègent et ils désignent. Mais d'un autre côté, l'enclosure des édifices affiliés aux institutions juives, dans lesquels on ne pénètre désormais plus sans avoir été dûment identifié, favorise au moins en partie l'allogénisation des espaces référés au judaïsme. Les institutions juives restent ainsi physiquement inscrites dans l'espace urbain – et d'autant plus inscrites dans l'espace urbain qu'elles y sont plus visibles – tout en s'en démarquant, produisant une texture particulière de l'espace, une certaine « viscosité » qui active, réactive et actualise sans cesse la crainte d'une nouvelle attaque.

Mais, à l'inverse, la mobilisation des associations de victimes et des institutions juives pour réclamer justice a aussi largement contribué à légitimer l'expression citoyenne d'une voix juive au sein de la vie politique argentine. Malgré leur incontestable réussite économique et leur contribution majeure à la culture argentine (certains occupèrent notamment une place importante dans l'histoire du tango), les Juifs argentins restaient jusque-là à la périphérie de l'État. Leur présence était marginale au sein de l'armée ou parmi les élites politiques et ils subissaient la prévalence d'un antisémitisme institutionnalisé. Les milices d'extrême droite, sous couvert de l'État et du patronat, organisèrent ainsi durant la « *semana tragica* » de janvier 1919 de véritables pogroms dans les rues de Buenos Aires, faisant plusieurs centaines de victimes, la plupart d'origine juive. La répression qui frappa le pays durant la dictature de 1976-1983 fit quant à elle quatre fois plus de victimes juives que leur proportion dans la population argentine. L'attentat fut ainsi l'occasion pour un certain nombre

d'acteurs identifiés comme juifs de rompre avec le « profil bas » qui prévalait jusque-là. Durant plus de dix ans, les membres de l'association Memoria Activa, fondée au cours des jours ayant suivi l'attentat, se sont réunis chaque lundi matin à 9 h 53 devant le Palais de Justice pour faire pression sur la justice et sur le pouvoir politique. Les commémorations annuelles sont progressivement devenues des manifestations politiques à part entière, durant lesquelles les gouvernements successifs ont régulièrement été pris à partie.

L'AMIA, qui avait à l'origine une vocation purement fonctionnelle et communautaire, est devenue elle aussi un acteur à part entière de la vie politique argentine. Plus encore, à la suite de l'attentat, et notamment après la mort du juge Nisman, un certain nombre d'acteurs politiques issus du cœur des institutions juives se sont affirmés sur la scène politique nationale, dont le ministre de l'Environnement et rabbin Sergio Bergman (connu pour porter en toute occasion une grande kippa multicolore) et le secrétaire d'État aux Droits humains et à la Diversité culturelle Claudio Avruj, qui fut directeur exécutif de la DAIA entre 1995 et 2007. À la différence d'anciens ministres juifs qui avaient fondé leur légitimité en dehors du monde juif, ces acteurs politiques ont construit leur propre parcours politique, non pas en dépit du fait d'être juifs, mais bien depuis leur engagement au sein des institutions juives, en s'appuyant notamment sur les polémiques successives liées à l'attentat de 1994.

L'attentat contre l'AMIA questionna ainsi en profondeur le sens de la présence juive en Argentine et le type de rapport qu'elle entretenait avec l'État et les autres secteurs de la société. Les Juifs argentins ont été projetés au centre de la vie politique, tantôt réactivant l'alliance verticale avec le pouvoir dont parle l'historien Yosef Hayim Yerushalmi, tantôt tissant de nouvelles solidarités horizontales avec les différents mouvements de lutte pour les droits humains apparus depuis la fin de la dictature. L'attentat et ses conséquences constituent de ce point de vue un cas d'école pour analyser les effets du terrorisme sur les sociétés juives contemporaines et pour mieux comprendre comment il contribue à redéfinir les modalités de participation politique des Juifs au sein des espaces démocratiques. Nuançant l'idée selon laquelle les attentats antisémites inciteraient avant tout les populations juives à réévaluer leur présence au sein de leurs pays de résidence au profit d'un départ pour Israël (comme cela a été couramment avancé après les attentats de 2012 contre l'école Ozar Hatorah à Toulouse ou de 2015 contre l'Hyper Cacher de la porte de Vincennes en France), le cas argentin montre qu'ils peuvent aussi conduire à des mobilisations citoyennes visant à convertir l'horreur et la sidération en force positive de changement politique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- FAULK Karen Ann, *In the Wake of Neoliberalism. Citizenship and Human Rights in Argentina*, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- GUREVICH Beatriz, *Passion, Politics and Identity : Jewish Women in the Wake of the AMIA Bombing in Argentina*, « Serie de Documentos de Trabajo No 309 », Universidad del CEMA, novembre 2005 (<https://core.ac.uk/download/pdf/6652268.pdf>).
- KAHAN Emmanuel Nicolás, *Recuerdos que mienten un poco. Vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- MIRELMAN Victor A., « The Semana Trágica of 1919 and the Jews in Argentina », *Jewish Social Studies*, vol. 37, no 1, 1975, p. 61-73.
- REIN Raanan, *Argentine Jews or Jewish Argentines ? Essays on Ethnicity, Identity and Diaspora*, Leyde/Boston, Brill, 2010.
- TANK-STORPER Sébastien, « “20 años sin justicia”. L'impossible clôture de l'attentat de 1994 contre l'AMIA-DAIA à Buenos Aires », *Ethnologie française*, vol. 173, no 1, 2019, p. 89-102.

Voir aussi
1924 ; 2015

Sébastien TANK-STORPER

Voir l'illustration p. XVI du cahier couleur

2015

Prise d'otages à l'Hyper Cacher

Le 9 janvier 2015, un terroriste se revendiquant de l'État islamique prend en otage les employés et clients de l'Hyper Cacher de la porte de Vincennes. Il agit en concertation avec le commando qui, le 7, a attaqué le journal Charlie Hebdo. Cette prise d'otages s'inscrit dans un regain des violences antisémites en France depuis le début des années 2000.

LES 7, 8 ET 9 JANVIER 2015 :

TROIS JOURS DE TERREUR S'ABATTENT SUR LA FRANCE

Les 7, 8 et 9 janvier 2015, la France vit des attaques combinées de deux « commandos » terroristes. Le premier groupe, composé de deux frères ayant prêté allégeance à Al-Qaeda dans la péninsule arabique, Chérif et Saïd Kouachi, attaque dans la matinée du 7 janvier le journal *Charlie Hebdo* et assassine douze personnes. En fuite, ils sont repérés le lendemain, vers 9 h 30, aux environs de Villers-Cotterêts. Parallèlement, ce même 8 janvier, vers 8 h, une fusillade éclate à Montrouge, en région parisienne. Un homme cagoulé vêtu d'un gilet pare-balles tue une policière municipale, Clarissa Jean-Philippe, et blesse grièvement un agent de la voirie. L'homme prend la fuite en abandonnant sa cagoule, qui permet de l'identifier dès le lendemain : il s'agit d'Amedy Coulibaly, qui a, lui, fait allégeance à l'État islamique en Syrie et en Irak.

Désormais, la France retient son souffle, suspendue aux nouvelles des deux chasses à l'homme qui s'organisent. Le 8 au soir, Coulibaly fait exploser une voiture à Villejuif, tandis que les frères Kouachi sont recherchés en Seine-et-Marne. Le 9, ils sont repérés à Dammartin-en-Goële, où ils se retranchent dans une imprimerie et prennent en otage son directeur, relâché au bout de quelques heures. Commencent de longues négociations entre le GIGN et les terroristes d'Al-Qaeda. C'est alors que Coulibaly, repéré par la police dans l'Est parisien, pénètre vers 13 h dans l'Hyper Cacher de la porte de Vincennes. Il ouvre le feu

à proximité des caisses. Un employé du magasin, Yohan Cohen et deux clients, Philippe Braham et François-Michel Saada, sont assassinés dès le début de la prise d'otages. Certains clients se cachent au sous-sol, avec l'aide d'un employé du magasin. Coulibaly retient en otage 17 personnes, en plus des 9 dissimulées au sous-sol. Peu après, un autre client, Yoav Hattab, fils du Grand-Rabbin de Tunis, est tué en tentant de s'emparer d'une arme du terroriste.

La police a formellement identifié à cet instant les liens unissant Coulibaly aux Kouachi. Plusieurs centaines d'appels téléphoniques ont été échangés entre les portables de leurs compagnes respectives. L'épouse de Chérif Kouachi confirme qu'ils se connaissent, tandis que la compagne de Coulibaly, en fuite, est recherchée par toutes les polices européennes. Les revendications de Coulibaly apportent une ultime confirmation du caractère coordonné de leurs actions : il exige la libération des frères Kouachi, la diffusion de sa vidéo de revendication sur BFM et le retrait des armées françaises au Moyen-Orient.

La principale crainte des forces de l'ordre est alors que Coulibaly tue les otages de l'Hyper Cacher en cas d'assaut sur l'imprimerie de Dammartin-en-Goële. Les opérations doivent donc être rigoureusement combinées entre le GIGN, déployé autour de l'imprimerie (en zone gendarmerie), et le RAID et la BRI, positionnés autour de l'Hyper Cacher (sous l'autorité de la préfecture de police de Paris) : l'assaut est finalement lancé à 17 h 12 porte de Vincennes. Quelques minutes plus tard, les otages sont libres, le terroriste est mort.

L'assaut sur l'Hyper Cacher a été compliqué par la présence des médias et la retransmission en direct, sur les chaînes d'information en continu, des évolutions du dispositif policier. Un journaliste de BFM révèle à l'antenne, pendant la prise d'otages, que des clients sont cachés dans le sous-sol du magasin, mettant leur vie en danger. Au total, pour ces trois journées, le Conseil supérieur de l'audiovisuel a relevé 36 manquements à la déontologie médiatique, dont 15 ont abouti à des mises en garde et 21 à des mises en demeure. La prise d'otages de l'Hyper Cacher aura beaucoup alimenté la réflexion sur le rôle des médias lors d'une attaque terroriste, et contribué à éviter la répétition de nombre d'erreurs lors de la nouvelle série d'attentats qui frappe la France en novembre 2015.

UN ATTENTAT SPÉCIFIQUEMENT ANTISÉMITES

Amedy Coulibaly, délinquant multirécidiviste, originaire de Grigny, s'est radicalisé au cours de ses séjours répétés en prison. Dès 2010, il avait été condamné pour sa participation au projet d'évasion d'un djihadiste lié à l'attentat de la station RER Musée d'Orsay de 1995.

Chérif Kouachi avait été mis en examen dans la même affaire, ce qui démontre non seulement leur relation ancienne, mais aussi leurs liens respectifs avec les réseaux islamistes internationaux. Mais les journées de janvier 2015 marquent un tournant dans l'histoire de ce terrorisme islamiste contemporain. Les frères Kouachi se réclament d'Al-Qaeda, alors que Coulibaly se revendique de l'État islamique en Irak et au Levant. Ils agissent donc ensemble, au nom, pourtant, de deux organisations rivales, comme si ces attentats devaient marquer un passage de relais entre l'organisation de Ben Laden et celle d'Al-Baghdadi, avec des cibles distinctes : les journalistes de *Charlie Hebdo* pour les frères Kouachi, les Juifs pour Coulibaly.

La première fusillade de Montrouge a eu lieu à proximité d'une école juive. D'après l'enquête menée après l'attentat, il s'agissait probablement de sa cible initiale. L'enquête révèle qu'il a mené des recherches sur plusieurs lieux à connotation religieuse. Lors de la prise d'otages, Coulibaly revendique ce caractère antisémite, explicite dans ses propos.

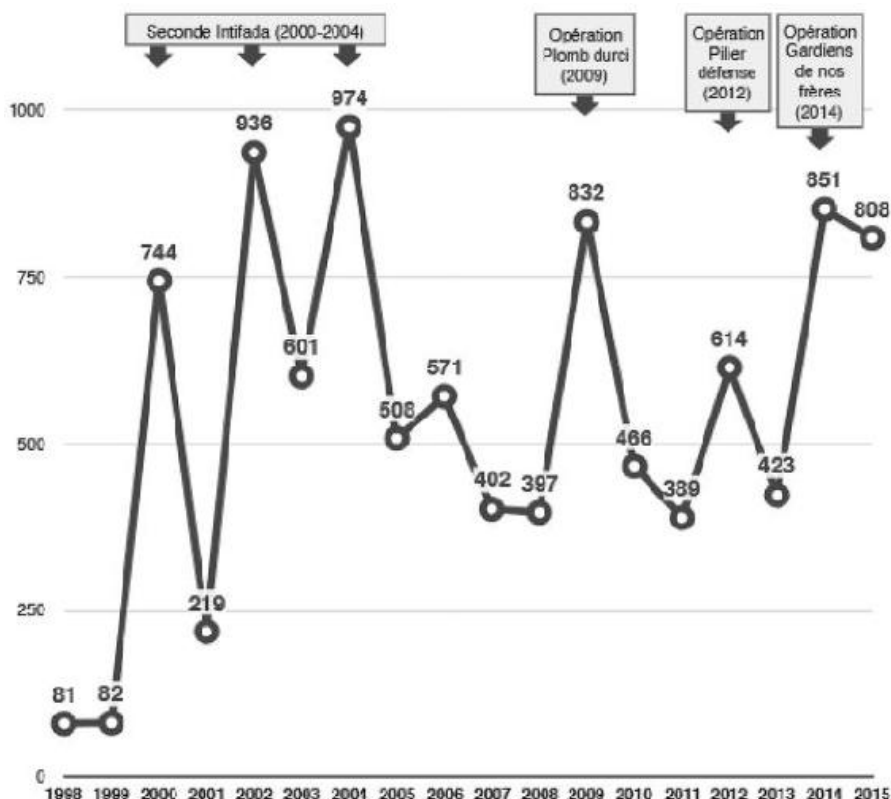
Le caractère antisémite d'un tel attentat n'est pas inédit en France. Sans revenir sur la longue liste des attentats de cette nature qui ont émaillé les décennies précédentes (pensons à l'attentat de la rue Copernic en 1980, ou encore à celui de la rue des Rosiers en 1982), la prise d'otages de l'Hyper Cacher est à replacer dans une longue série d'événements marquant un nouveau pic d'antisémitisme dans l'Hexagone depuis le début des années 2000. Ainsi, en janvier-février 2006, Ilan Halimi était séquestré, torturé et assassiné à Bagneux (Hauts-de-Seine). Le monument érigé à sa mémoire a été brisé et profané par des inscriptions antisémites en 2015 et en 2017. Le 19 mars 2012, Mohamed Merah assassinait quatre personnes, dont trois enfants, lors de l'attaque menée contre l'école juive Ozar Hatorah de Toulouse. En septembre 2012, un attentat contre une épicerie cacher de Sarcelles faisait un blessé. En 2015, il faut évoquer également deux attaques au couteau à Marseille, aux motifs antisémites établis. Cette liste ne s'arrête pas à l'année 2015. Les motifs antisémites ont été retenus par la justice pour les meurtres de Sarah Halimi en avril 2017 et de Mireille Knoll en mars 2018. Dans ce dernier cas, l'un des assassins avait à plusieurs reprises exprimé son admiration pour Amedy Coulibaly.

Au-delà des actes terroristes et des assassinats, le rapport établi pour l'année 2015 par le Service de protection de la communauté juive (SPCJ) et le ministère de l'Intérieur recense 808 actes antisémites commis en France ayant donné lieu à dépôt de plaintes. La population juive, représentant moins de 1 % de la population totale, a été, selon les mêmes sources, la cible de 40 % des actes racistes commis en France et de 49 % des violences racistes commises sur des

personnes.

Cet antisémitisme présente la particularité d'être à la fois endogène par les origines de ses acteurs – Amedy Coulibaly est né en France, dans l'Essonne – et nourri par des facteurs externes. La chronologie des pics d'antisémitisme le montre : une première recrudescence s'observe au début des années 2000, lors de la seconde Intifada (2000-2004), une seconde correspond en 2009 à l'opération militaire « Plomb durci » de l'armée israélienne à Gaza. Un nouveau pic en 2014 coïncide avec la guerre de Gaza. En 2015, c'est l'Intifada dite « des couteaux » qui se transpose sur le territoire hexagonal.

Actes antisémites recensés en France de 1998 à 2015



source : Ministère de l'intérieur et SPCJ

La prise d'otages de l'Hyper Cacher a eu lieu quelques jours après que le président de la République, dans ses vœux aux Français, eut fait de la lutte contre le racisme et l'antisémitisme une Grande Cause nationale pour l'année 2015.

Et dès le soir du 9 janvier, les déclarations de solidarité avec les Juifs de France se sont multipliées. Déclarations officielles, tout d'abord : le soir même, le président de la République, François Hollande, évoque un « acte antisémite abominable ». Lors du rassemblement organisé en hommage le samedi soir porte de Vincennes, le Premier ministre, Manuel Valls, lance ce qui deviendra le mot d'ordre de la manifestation du 11 janvier : « Nous sommes tous aujourd'hui Charlie, tous policiers, tous des Juifs de France ». Le 12, après la médiatisation des perturbations de la minute de silence dans de nombreux établissements scolaires, il déclare sur BFM et RMC :

Dans mon pays, je ne veux pas que l'on puisse dire que l'ennemi, quand un élève répond à une question d'un enseignant, c'est le Juif. Je ne veux pas qu'il y ait des jeunes qui fassent le V de la victoire après ce qui s'est passé. Je ne veux pas qu'il y ait des jeunes qui se reconnaissent dans ces terroristes barbares qui ont assassiné des journalistes, des policiers, des Juifs français parce qu'ils étaient juifs.

Mais il dresse aussi un triste constat, nuancé d'un timide espoir :

À l'Assemblée, j'avais ressenti que la société ne s'était pas mobilisée après le drame de Créteil, cette famille violentée parce que juive [en décembre 2014]. La réponse, enfin, c'est celle du peuple français hier. Ne laissons pas retomber cet esprit du 11 janvier.

De fait, dès le 9 janvier, mais plus encore lors de la manifestation organisée le 11 janvier dans les rues de Paris, les slogans de soutien aux Juifs sont bien présents : « Charlie Juif flic : je suis la République », « je suis juif » ou « je suis hyper casher », sur le format du « Je suis Charlie ». Le rassemblement populaire à Paris se double d'une manifestation officielle, à laquelle participe, au milieu de nombreux chefs d'État, le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu. Et cette journée d'hommage du 11 janvier se termine symboliquement par une cérémonie à la grande synagogue de France, retransmise en direct à la télévision, et célébrée en présence du président de la République, du Premier ministre, de plusieurs ministres, des présidents des deux Chambres, ainsi que de nombreux élus locaux, et de plusieurs représentants religieux (le cardinal-archevêque de Paris André Vingt-Trois et l'ancien président du Conseil français du culte musulman Mohammed Moussaoui), ainsi que de Benjamin Netanyahu.

Si les hommages et déclarations officielles immédiates se succèdent, une enquête de l'Ifop, de janvier 2016, nuance pourtant l'évolution de

l'opinion publique à l'égard des Juifs français sur le moyen terme. Elle relève en effet que si l'antisémitisme reste minoritaire dans le pays, il demeure stable (9 % des personnes interrogées déclarent ressentir de l'antipathie pour les Juifs). Surtout, elle montre la persistance des préjugés et stéréotypes (31 % des Français estiment que les Juifs sont plus riches que la moyenne nationale, par exemple). Mais 62 % des Français se disent convaincus qu'un Juif portant une kippa dans un lieu public encourt un danger spécifique. Ainsi, si elle n'a pas fait diminuer clairement l'antisémitisme en France, l'attaque de janvier 2015 semble avoir provoqué une prise de conscience sur la situation des Juifs de France et les menaces spécifiques qui pèsent sur eux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

DORAI Yohann et TAUBMANN Michel, *Hyper caché. Quatre heures dans la tête d'un otage*, Paris, Éditions du Moment, 2016.

FAUVERGUE Jean-Michel, *Patron du Raid*, Paris, Mareuil éditions, 2017.

FOURQUET Jérôme et MANTERNACH Sylvain, *L'An prochain à Jérusalem ?*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2016.

Rapport sur l'antisémitisme en France, Service de protection de la communauté juive et Ministère de l'Intérieur, 2015.

Regards sur les préjugés antisémites 10 ans après la mort d'Ilan Halimi, Sondage Ifop pour l'Union des étudiants juifs de France et SOS Racisme, 11 février 2016.

Voir aussi
1994

Jenny RAFLIK

Index des noms

Aaron 1
Aaron, fils de Vives 1
Aaron ben Amran 1
Abbas, Mahmoud 1
Abd al-Rahman ibn Ghanm 1 2
Abed Rabbo, Yasser 1
Abias 1
Abikarib As'ad 1
Aboab, Immanuel 1
Abraha 1 2
Abraham 1 2 3 4 5
Achab 1
Acquaviva, Claudio 1
Adam 1
Aggée 1 2
Agnon, Shmuel 1
Agrippa Ier 1 2 3 4 5 6
Agrippa II 1
Aguilar, Mosseh Rafael 1
Ahura Mazda 1
Aksenfeld, Yisroel 1
Al-Afdal 1
Al-Baghdadi, Abou Bakr 1
Alexandre Ier Balas 1
Alexandre II (empereur de Russie) 1
Alexandre le Grand 1 2 3
Aleykhem, Sholem 1
Al-Hākim 1 2 3 4 5 6
Alkime 1 2
Allen, Woody 1 2

Al-Manṣūr 1
 Al-Muqtadir 1
 Alonso de Espina 1
 Al-Qaim 1
 Amalek 1
 Ananias 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Anat 1 2 3
 Andreas (ou Lukuas) 1
 Anielewicz, Mordechaj 1 2
 Annas 1 2
 Anonyme de Mayence 1
 Anski, Shalom 1
 Antigone II Mattathias 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Antin, Mary 1
 Antiochos III 1
 Antiochos IV 1 2 3 4 5 6
 Antiochos V 1
 Antiochos VI 1 2
 Antiochos VII 1 2 3 4
 Antipater 1 2 3
 Apollonios 1
 Appien 1 2
 Aquila de Sinope 1
 Arafat, Yasser 1 2 3 4 5 6 7
 Arendt, Hannah 1 2 3
 Aristée 1 2 3 4
 Aristobule 1
 Aristobule II 1
 Aristote 1
 Arnstein, Nathan Adam 1
 Arsham 1 2
 Artaxerxès Ier 1 2
 Artemion 1
 Ascarelli, Debora (Corcos) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
 Ascarelli, Joseph 1 2 3 4
 Asch, Sholem 1 2
 Ascher, Saul 1
 Ashkenazi, Léon 1
 Assmann, Jan 1
 Augustin d'Hippone 1
 Averroès 1 2
 Avruj, Claudio 1
 Awḥad al-Zamān 1

Baal Shem Tov, Israël (dit le Besht) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
 20

Baba Batra 1
 Bach, Jean-Sébastien 1
 Bacon, Roger 1 2
 Badr al-Jamālī 1 2
 Baeck, Leo 1 2
 Baer, Yitzhak 1

Bagohi 1
Balfour, Arthur 1 2
Baneth, Eduard 1 2
Bar Kokhba, Shimon 1 2 3 4 5 6 7 8
Barnabé (saint) 1
Barnavi, Élie 1
Barrabas 1
Barrios, Daniel (Miguel) Levi de 1
Barthélemy de Cotton 1
Bartomeu de Mans 1
Battista de' Giudici 1
Bauer, Bruno 1
Bauer, Otto 1
Bea, Augustin 1 2 3 4
Begin, Menahem 1 2 3
Begun, Iossip 1
Beilin, Yossi 1
Bellow, Saul 1 2 3 4 5
Bendavid, Lazarus 1
Ben Gourion, David 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Benjamin de Tudèle 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Ben Laden, Oussama 1
Benoît XIII 1
Benoît XVI 1
Ben Sira 1
Berenger de Finestres 1 2
Bergelson, David 1
Bergman, Sergio 1
Berman, Jakub 1
Bernardin de Feltre 1
Bernoulli, Jean 1
Besht, voir Baal Shem Tov 1 2 3
Bethlen, István 1
Biona, Isach 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Biot, commandant 1
Birnbaum, Nathan 1
Blanche de Castille 1 2
Bloch, Marc 1
Boatwright, Mary 1
Boder, David 1
Boleslas le Pieux 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Bonami 1
Bondavin de Draguignan 1
Borokhov, Ber 1
Boulouque, Clémence 1
Bouzet, Charles du 1
Bradley, Omar 1
Braham, Philippe 1
Bréal, Michel 1
Brejnev, Léonid 1
Briand, Aristide 1
Brice, Fanny 1
Brissot, Jacques Pierre 1

Broglie, prince de 1
Brooks, Mel 1
Bruce, Lenny 1
Buber, Martin 1 2 3
Buderus, Carl-Frédéric 1 2

Caïphe 1
Caligula 1 2
Cambon, Jules 1
Cambon, Paul 1
Cambyse II 1
Cantor, Eddie 1
Caracalla 1 2 3 4 5 6 7 8
Carli, Luigi Maria 1
Casimir Jagellon 1
Casimir le Grand 1 2
Cassirer, Ernst 1
Castiglione, Baldassare 1
Castro Tartas, David de 1
Celestinus 1
Celler, Emanuel 1
César, Jules 1 2
Chagall, Marc 1
Charles XII de Suède 1
Chmielnicki, Bogdan 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Chtcharanski, Anatoli 1 2
Cicéron 1
Claude 1 2 3 4
Claudiel, Paul 1
Clément d'Alexandrie 1
Clément III 1
Clément XIV 1
Clermont-Tonnerre, Stanislas de 1 2 3
Clèves, Élie de 1
Clinton, Bill 1
Cohen, Hermann 1
Cohen, Jeremy 1
Cohen, Yohan 1
Cok, fils de Hagin 1
Condorcet, Nicolas de 1
Confucius 1
Constance III 1
Corcos, Jacob 1 2
Corcos, Lazzaro 1
Corcos, Salomone 1 2 3 4 5
Corcos, Salvatore 1
Cosme I^{er} de Médicis 1 2
Cota, Alonso 1
Coulibaly, Amedy 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Cousin, Victor 1
Cowey, James M. S. 1
Crémieux, Adolphe 1 2 3 4

Crescas, Hasdaï 1 2
Cromwell, Oliver 1
Cukierman, Yitzhak 1
Cukierman, Zivia 1
Cyrus II 1 2 3 4 5 6 7 8
Czerniaków, Adam 1

Da Costa, Uriel (Gabriel) 1 2
Daniel 1
Daniel ben Hisday 1
Darius Ier 1 2
Darmesteter, Arsène 1
Darmesteter, James 1
David (roi) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
David ben Daniel 1
David Kimḥi 1
Davis, Natalie Zemon 1
Da Viterbo, Lazzaro 1
De Felice, Renzo 1
Dehergne, Joseph 1
Della Rocca, David 1 2 3 4
Démétrios de Phalère 1 2
Démétrios II 1 2 3 4 5
Derenbourg, Joseph 1
Der Nister 1
Derrida, Jacques 1 2 3
Dienemann, Max 1 2 3
Dioclétien 1
Dion Cassius 1 2 3 4 5 6 7
Dohm, Christian Wilhelm von 1 2 3
Domenach, Jean-Marie 1
Domenge, Jean 1 2 3 4 5 6 7
Donin de La Rochelle, Nicolas 1 2 3
Dosithéos 1
Dov Ber ben Samuel 1
Dov Ber de Mezeritsh 1
Dreyfus, Alfred 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Drimylos 1
Drumont, Édouard 1 2 3 4
Dubnow, Simon 1
Dunlop Gibson, Margaret 1
Duport, Adrien 1
Duran, Salomon 1
D'Hulst, Riamo 1

Ebban, Abba 1
Edelman, Marek 1 2
Edmond de Lancastre 1
Édouard Ier Plantagenêt 1 2 3 4 5
Édouard III Plantagenêt 1
Égica 1 2

Eichmann, Adolf 1 2 3 4
Einstein, Albert 1
Eisenhower, Dwight D. 1
Éléazar 1 2 3 4 5
Éléonore de Castille 1
Elḥanan ben Shemaryah 1 2
Éliézer bar Nathan 1 2
El Lissitzky 1
Éluard, Paul 1
Enos, Abraham 1
Enos, David 1
Enos, Élie Léon 1 2 3 4
Ephraïm de Bonn 1
Esdras, voir Ezra (Esdras) le Scribe 1 2
Eshem-Bethel 1 2 3
Étienne (saint) 1 2 3
Ettinger, Shloyme 1
Euchel, Isaac Abraham 1
Eudes de Châteauroux 1 2
Eusèbe de Césarée 1 2 3 4 5 6
Evola, Julius 1 2
Evyatar ha-Kohen 1 2
Ezana 1
Ézéchias 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Ézéchiél 1
Ezra (Esdras) le Scribe 1 2 3

Fefer, Itzik 1
Ferdinand I^{er} de Médicis 1 2 3
Ferdinand le Catholique 1 2 3
Ferrán Martínez 1 2
Firkovicz, Abraham 1
Flaccus 1 2 3 4 5
Flavius Josèphe 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Foa, Vittorio 1
Foer, Jonathan Safran 1
Ford, Aleksander 1
Ford, Henry 1
Foscari, Marco 1
Franchea, Guillem 1 2 3
Franck, Adolphe 1
François I^{er} (empereur d'Autriche) 1 2
François-Joseph I^{er} 1
Frank, Jacob 1 2
Frédéric Barberousse 1
Frédéric I^{er} de Prusse 1
Frédéric II de Hesse-Cassel 1 2
Frédéric II de Prusse 1
Freud, Sigmund 1
Freycinet, Charles de 1
Friedländer, David 1
Frumkin, Esther 1

Galinski, Heinz 1
Galla Placidia 1
Gamzon, Robert 1
Gans, Eduard 1
Gary, Romain 1
Gaulle, Charles de 1 2 3 4
Gautier Cornut 1
Gebhardt, Carl 1
Gedaliah de Ilintsy 1
Geiger, Abraham 1 2
Georges-Picot, François 1 2 3
Gersonide 1
Giese, Wilhelm 1
Gil, Moshe 1
Ginzburg, Carlo 1
Ginzburg, Irina 1
Glants-Leyeles, Arn 1
Glatstein, Jacob 1
Glubb Pacha 1
Goethe, Johann Wolfgang von 1
Goioso, Isaac 1
Goioso, Ricca 1
Goitein, Shlomo Dov 1
Goldfaden, Abraham 1
Goldstein, Baruch 1
Gomułka, Władysław 1
Goodman, Martin 1
Gorbatchev, Mikhaïl 1
Goren, Shlomo 1
Gottlober, Avraham Ber 1
Gozani, Giampaolo 1 2
Graetz, Heinrich 1
Grégoire, Henri 1 2 3 4 5 6
Grégoire IX 1 2 3
Grégoire XIII 1
Greilsammer, Ilan 1
Grey, Edward 1 2 3
Grinberg, Uri Zvi 1
Grotius 1
Gueydon, Louis Henri de 1
Guichardin, François 1
Guillaume de Norwich 1
Guillaume d'Auvergne 1
Guillaume IX de Hesse-Cassel 1 2
Guillaume le Conquérant 1
Gutman, Israel 1

Hadrien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
Halimi, Ilan 1
Halimi, Sarah 1
Halpern, Moyshe Leyb 1
Halter, Marek 1

Haman 1
 Hamann, Johann Georg 1
 Hameln, Glückel von 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
 Hameln, Haïm 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Hananiah 1 2 3 4 5 6
 Hanne 1
 Hannover, Nathan Nata 1 2 3 4
 Hattab, Yoav 1
 Haverkamp, Eva 1
 Hazaël 1
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1
 Heidegger, Martin 1 2
 Heine, Heinrich 1
 Hélène d'Adiabène 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Héliodore 1
 Henri de Cologne 1
 Henri III de Castille 1
 Henri III d'Angleterre 1 2 3
 Henri IV 1 2
 Hérode Antipas 1
 Hérode le Grand 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
 Hersey, John 1
 Herz, Markus 1
 Herzl, Theodor 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
 Heschel, Abraham Joshua 1
 Heydrich, Reinhard 1 2 3 4 5 6
 Hilberg, Raul 1
 Hillel de Vérone 1
 Hillel Hazaken 1
 Himmler, Heinrich 1
 Hinderbach, Johannes 1 2 3
 Hippolyte 1
 Hirschberg, Hans 1
 Hirschfeld, Yair 1
 Hitler, Adolf 1 2 3
 Hochhuth, Rolf 1
 Hofshteyn, Dovid 1
 Hollande, François 1
 Homberg, Madame 1
 Honig, Israel 1
 Horthy, Miklós 1 2
 Howe, Irving 1 2 3 4
 Hugues de Lincoln 1
 Hussein, Saddam 1
 Husserl, Edmund 1
 Hygie 1
 Hyrcan II 1 2 3 4 5 6

Ibn Da'ūd, Abraham 1
 Ibn Faḍlān 1
 Ibn Gabirol, Salomon 1
 Ibn Paqudah, Baḥya 1 2 3

Ibn Samḥā 1
Ibn Shaprut, Hasdaï 1
Ibn Tibbon, Juda 1
Ibn Tibbon, Samuel 1 2
Ibn 'Ilān 1
Idalius de Barcelone 1
Innocent III 1
Innocent IV 1 2
Innocent XI 1 2
Irénée 1
Isaac 1
Isaac, Jules 1 2 3 4
Isaac ben Eléazar ha-Lévy 1
Isaac ben Yehouda 1
Isabelle la Catholique 1 2
Isaïe 1
Isidore de Séville 1
Izatès II 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14

Jabotinsky, Vladimir 1
Jackson, Henry 1
Jacob 1 2
Jacob (Sage d'Adiabène) 1
Jacob ben Meïr (Rabbénou Tam) 1
Jacob ben Yakar 1
Jacobi, Friedrich Heinrich 1
Jacques II d'Aragon 1 2 3
Jaqmaq 1
Jason (grand prêtre) 1 2 3 4 5
Jean Hyrcan 1 2 3 4 5 6 7
Jean I^{er} d'Aragon 1
Jean II Casimir 1
Jean II de Castille 1
Jean-Paul II 1
Jean-Philippe, Clarissa 1
Jean XXIII 1 2 3 4 5 6 7
Jérôme (saint) 1
Jésus-Christ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
Joachim 1
John le Romeyn 1
Johnson, Albert 1
Jolson, Al 1 2 3
Jonas, Avraham 1
Jonas, Regina 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
26 27 28 29
Jonas, Sara 1
Jonas, Wolf 1 2
Jonathan (Hasmonéen) 1 2 3 4 5
Jong, Erica 1
Joseph ben Nathan Official 1
Joseph ben Phineas 1
Joseph ha-Cohen 1 2 3 4

Joseph II (empereur du Saint-Empire) 1
Josias 1 2
Judah ben David de Melun 1
Judas Maccabée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Jules III 1
Julia Domna 1
Julie (sainte) 1
Julien de Tolède 1
Julius Africanus 1
Jupiter 1 2 3 4 5
Juster, Jean 1
Justin 1

Kafka, Franz 1 2
Kaleb (Ella Atsbeha) 1 2
Kant, Emmanuel 1 2 3 4 5 6 7
Kaplan, Jacob 1
Kapustin Antonin, Andrei 1
Kellenbach von, Katharina 1
Kérohant, Hervé de 1
Kharik, Izi 1
Khnoum 1 2 3 4 5
Khrouchtchev, Nikita 1
Kichko, Trofim 1
Kirchner, Cristina 1
Kissinger, Henry 1
Klapheck, Elisa 1 2 3 4 5
Knoll, Mireille 1
Koestler, Arthur 1 2 3 4
Kohl, Helmut 1 2
Konięcpolski, Stanisław 1 2
Kook, Abraham Isaac 1
Kook, Zvi Yehouda 1 2
Kouachi, Chérif 1 2 3 4 5 6 7 8
Kouachi, Saïd 1 2 3 4 5 6
Kovács, Alajos 1 2 3
Krauss, Nicole 1
Kulbak, Moyshe 1
Kun, Béla 1

Ladislav Jagellon 1
La Fare, Anne Louis Henri de 1
Lambrecht, Félix 1
Landra, Guido 1
Leibniz, Gottfried Wilhelm 1 2
Leibowitz, Yeshayahou 1 2
Léon de Modène 1 2
Léon X 1
Leser, Charles 1
Leslie, Donald Daniel 1
Lessing, Gotthold Ephraim 1

Lévi, Israël 1
Levinas, Emmanuel 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
Lévy, Hirsch 1 2
Leyris, Raymond 1
Leyvik, H. 1
Litorius 1 2 3
Lloyd George, David 1 2
Locke, John 1
Louis IX (Saint Louis) 1 2 3 4
Louis-Philippe I^{er} 1
Louis X 1
Louis XIV 1 2
Louis XVI 1
Luna, Alvaro de 1
Luria, Isaac (ou Ari) 1
Luther, Martin 1
Luxemburg, Rosa 1
Luzzatto, Simone 1
Lyotard, Jean-François 1
Lysimakhos 1

Machiavel, Nicolas 1 2 3
Macri, Mauricio 1
Maffei, Gian Pietro 1
Maggino di Gabriello 1 2 3 4 5 6
Magon 1
Mahomet, voir Muhammad 1 2 3
Maimon, Salomon 1
Maïmonide, Moïse 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Maizière, Lothar de 1
Malachie 1 2
Malamud, Bernard 1
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de 1
Malik Shāh 1
Malkikarib Yuha'min 1 2 3
Mann, Jacob 1
Marc Antoine 1 2 3 4 5 6 7 8
Marcius Turbo, Quintus 1
Mardouk 1 2 3 4 5
Maresch, Klaus 1
Mariamne l'Hasmonéenne 1 2
Marion, Jean-Luc 1
Markish, Peretz 1
Martínez Silíceo, Juan 1
Marx, Karl 1
Mar 'Uqba 1
Masliah 1 2
Mattathias 1
Maury, abbé 1
Mayer, Armand 1
Ma'dikarib Ya'fur 1
Mehmed IV 1

Meir, Golda 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Meïr ben Samuel 1
Meletius 1
Mélèze-Modrzejewski, Joseph 1
Méliton de Sardes 1 2
Menaḥem ha-Meiri 1
Menasseh ben Israël 1 2 3
Mendele Moykher Seform 1
Mendelssohn, Dorothea 1
Mendelssohn, Moses 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Ménélas 1 2
Menem, Carlos 1
Merah, Mohamed 1
Mercier, Auguste 1 2 3 4 5 6 7 8
Mérenptah 1 2 3 4 5 6 7
Mevorakh 1 2 3 4 5
Meyerson, Morris 1
Michaelis, Meir 1
Mieses, Matthias 1
Minc, Hilary 1
Mirabeau, Honoré-Gabriel Riquetti de 1 2
Moïse 1 2 3 4 5
Moïse (fils de Mevorakh) 1
Moïse ben Isaac da Rieti 1
Moïse de Coucy 1
Moïse de Narbonne 1
Mommsen, Theodor 1 2
Monobaze Ier 1 2 3
Monobaze II 1 2 3
Monsieur Chouchani 1
Montagu, Edwin 1
Mor, Menachem 1
Mortera, Saul Levi 1 2 3
Moser, Moses 1
Moussaoui, Mohammed 1
Muhammad (Mahomet) 1 2 3 4 5 6 7
Munk, Salomon 1 2
Mussolini, Benito 1 2 3 4 5
Myriam 1

Nabonide 1
Nabu 1
Nabuchodonosor II 1 2 3 4 5 6 7
Naḥman de Bratslav 1
Napoléon Ier 1 2
Nasi, Gracia 1
Nasser, Gamal Abdel 1
Nathan de Gaza 1 2 3 4 5 6
Neher, André 1
Némésis 1
Neri, Filippo 1
Néron 1

Nerson, Henri 1
Nerva 1
Netanyahu, Benyamin 1 2 3 4 5
Netanyahu, Benzion 1 2
Neubauer, Adolf 1
Nikaia 1
Nikè 1
Nirenberg, David 1
Nisman, Alberto 1 2
Nissim de Gérone (Rabbénou Nissim) 1
Nixon, Richard 1
Nizām al-Mulk 1
Noah, Mordecai M. 1 2 3 4 5
Noé 1
Nomberg, Hersh Dovid 1 2
Nordau, Max 1 2
Nossig, Alfred 1 2
Nudel, Ida 1

Octavien (Auguste) 1 2 3 4
Oesterreicher, John M. 1
Onias III 1 2
Oppenheim, Wolf Jacob 1
Origène 1 2 3
Orobio de Castro, Isaac (Baltasar) 1
Orose 1
Ottokar II de Bohême 1

Pablo de Santa María 1
Palṭiel ben Efraïm 1
Paris, Matthieu 1
Patton, George 1
Paul (saint) 1 2 3 4 5 6
Paul IV 1
Paul VI 1 2 3
Peres, Shimon 1 2 3
Peretz, Yitskhok Leybush 1 2 3 4
Philippe II Auguste 1
Philippe II d'Espagne 1
Philippe IV le Bel 1
Philon d'Alexandrie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Philôtas 1 2 3 4 5 6
Pic de la Mirandole, Jean 1
Pierre (saint) 1
Pie V 1
Pie XII 1
Pilate, Ponce 1 2 3 4 5 6 7 8
Pinsker, Léon 1
Platon 1
Polanski, Roman 1
Poliakov, Léon 1

Pompée 1 2 3 4
Popper, Joachim 1
Porten, Bezalel 1
Poséïdon 1
Prado, Juan (Daniel) de 1 2 3 4
Preziosi, Giovanni 1
Priesand, Sally 1
Prinzing, Friedrich 1
Prohászka, Ottokár 1 2 3
Ptolémée II 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Ptolémée III 1
Pundak, Ron 1

Qoreï, Ahmed (Abou Alaa) 1
Quietus, Lusius 1 2 3 4 5 6

Rabaut Saint-Étienne, Jean-Paul 1
Rabbi Éliézer 1 2
Rabbi Joshua 1 2
Rabin, Yitzhak 1 2 3 4 5 6 7
Rabon, Yisroel 1
Rachbam 1
Rachel (Bellassez) 1
Rachi 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Rahmanan 1 2
Ramsès II 1 2
Ravina II 1
Rawicz, Melekh 1
Rayski, Adam 1
Reed, David 1
Reinach, Joseph 1
Renan, Ernest 1 2 3 4
Renner, Karl 1
Restitutus 1
Reyzen, Avrom 1
Ribam 1
Ricci, Matteo 1 2
Richard Cœur de Lion 1
Ricœur, Paul 1
Ringelblum, Emanuel 1
Rivan 1
Robespierre, Maximilien de 1
Rocheftort, Henri 1 2
Rodriga, Daniel 1
Rodrigues, Ester 1
Roed-Larsen, Terje 1
Rosenberg, Alfred 1
Rosenfeld, Morris 1
Rosenzweig, Franz 1
Rost, Hans 1 2
Roth, Philip 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15

Rothholz, Julius 1
Rothschild, Alain de 1
Rothschild, Anselm von 1
Rothschild, Betty de 1
Rothschild, Carl Mayer von 1
Rothschild, David de 1 2
Rothschild, Edmond de 1
Rothschild, Élie de 1
Rothschild, Éric de 1
Rothschild, Evelyn de 1 2
Rothschild, Guy de 1
Rothschild, James de 1 2
Rothschild, Leopold de 1
Rothschild, Maurice de 1
Rothschild, Mayer Amschel 1 2 3 4
Rothschild, Nathan Mayer 1 2
Rothschild, Salomon Mayer von 1 2
Rothschild, Walter 1
Rousseau, Jean-Jacques 1
Rühs, Friedrich 1
Rutilius Lupus 1
Rybak, Issachar 1

Saada, François-Michel 1
Sacerdote, Vitale 1
Sadate, Anouar el- 1
Saddan 1
Salmanazar III 1
Salomon 1 2 3 4 5
Salomon bar Samson 1
Salomon ben Adret 1 2
Saméas 1
Samuel 1
Samuel, Herbert 1
Samuel ben Ali 1
Samuel ben Salomon de Château-Thierry 1
Sand, Shlomo 1 2 3
Sanudo, Marin 1
Sargon II 1 2 3 4
Sarmiento, Pedro 1
Sartre, Jean-Paul 1
Saül 1 2
Saulcy, Félicien de 1
Sa'adyah Gaon 1 2 3
Schatzky, Jacob 1
Schechter, Solomon 1 2 3
Scholem, Gershom 1 2
Schwartz, Maurice 1
Sebastian, Mihail 1
Sédécias 1 2 3 4
Séleucos IV 1
Sennachérib 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15

Sérapis 1 2
Sévère (évêque) 1 2 3 4 5
Sfard, David 1
Shabbataï b. Meïr ha-Kohen 1
Shakespeare, William 1
Shamir, Yitzhak 1
Shapiro, Lamed 1
Sharira ben Ḥananyah 1
Shatzmiller, Joseph 1
Shelomo ben Yehuda 1
Shemaryah ben Elḥanan 1 2 3 4
Shohet, Alexander 1
Shtif, Nokhem 1
Silbergleit, Heinrich 1
Simon (Hasmonéen) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Simon de Trente 1 2 3 4 5 6
Simons, Jake Wallis 1
Simonsohn, Shlomo 1
Sinclair, Stefanie 1
Singer, Isaac Bashevis 1 2
Singer, Israel Joshua 1
Sisebut 1
Sixte IV 1
Sixte V 1
Slánský, Rudolf 1
Smith Lewis, Agnes 1
Smolar, Hersz 1
Sokolov, Nahum 1 2 3 4
Sosius, Caius 1 2 3 4 5
Souciet, Étienne 1 2
Spinoza, Baruch 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Staline, Joseph 1 2 3 4 5
Stampfer, Shaul 1
Strauss, Leo 1
Stroop, Jürgen 1 2
Stroumsa, Guy 1 2
Sulpice Sévère 1
Sumuyafa‘Ashwa‘ 1 2
Suzanne 1 2 3
Sykes, Mark 1 2
Szilárd, Leó 1
Szpilman, Władysław 1
Szyszman, Simon 1

Tacite 1
Tam, Rabbénou, voir Jacob ben Meïr (Rabbénou Tam) 1
Tchaikov, Joseph 1
Tchernichovsky, Saul 1
Teglath-Phalasar III 1
Teleki, Pál 1 2 3
Tertullien 1 2
Tharaud, Jean 1

Tharaud, Jérôme 1
Théodore 1 2 3
Théodotos 1
Thibaud de Cézanne 1
Tibère 1
Tiberius Julius Alexander 1
Titus 1 2 3 4 5
Todorovski, Valeri 1
Torquemada, Tomás de 1
Trajan 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Truman, Harry S. 1
Trunk, Yekhiel Yeshaye 1
Tryphon 1 2
Tscherikower, Elias 1
Tsevi, Sabbataï 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Tseytlin, Aron 1
Tucker, Sophie 1
Tychè 1

Umar ibn al-Khattab 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Urbain II 1
Uriburu, José Félix 1
Uris, Leon 1

Valerius Rufus, C. 1
Valls, Manuel 1
Van den Enden, Francis 1
Vanik, Charles 1
Varnhagen von Ense, Rahel 1
Varshavski, Oyzer 1
Vázsonyi, Vilmos 1 2
Vespasien 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Vidranga 1
Vincent Ferrier 1
Viner, Meyer 1
Vingt-Trois, André 1
Vitold le Grand 1
Vologèse 1
Voltaire 1 2

Wagenseil, Johann Christoph 1
Wald, Lillian 1
Walter de Guisborough 1
Weil, Simone 1
Weinreich, Max 1
Weizmann, Chaïm 1 2 3 4 5
Wertheimer, Salomon 1
Weyl, Max 1 2
William de Montibus 1
Wiśniowiecki, Jarema 1

Wolf, Immanuel 1
Wolf, Lucien 1
Władysław IV 1

Yaakov Yosef de Polonnoye 1
Yaffe, Israël 1
Yedaniah 1
Yeḥiel de Paris 1 2 3
Yehudah (Juda) Halevi 1 2 3
Yehudah (Juda) ha-Nassi 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Yehudah ben Saadya 1
Yerushalmi, Yosef Hayim 1 2
YHWH/Yahvé 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20
Yoḥanan 1
Yokébed 1
Yoyakîn 1 2
Yoyaqim 1
Yusuf As'ar Yath'ar 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Yuval, Israel 1

Zacchia, Paolo 1
Zacharie 1 2
Zanetti, Daniel 1
Zeus 1 2 3 4 5
Zhitlovski, Khayim 1 2
Zola, Émile 1
Zorobabel 1 2
Zunz, Leopold 1 2 3
Zygielbojm, Szmul 1

Index des lieux

Abbaye de Disibodenberg 1
Adiabène 1
Afghanistan 1 2
Afoula 1
Ahrensfelde 1
Alcalá de Henares 1
Alep 1
Alexandrie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
27 28 29 30 31 32
Alger 1 2 3 4 5 6
Algérie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28
Allemagne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52
Alpes 1
Alsace 1 2
Altona 1
Al-Yahudu 1
Amiens 1
Ammon 1
Amstel 1
Amsterdam 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Ancône 1 2 3 4 5
Angleterre 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Antioche 1 2 3 4 5
Anzin 1
Apollonie 1
Aragon 1 2 3 4
Arbèles (Erbil) 1 2 3 4
Ascalon 1 2 3 4 5

Assouan 1
Athènes 1 2
Auschwitz 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Autriche 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Autriche-Hongrie 1 2 3 4 5 6 7 8
Avignon 1 2 3 4

Babylone 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Babylonie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
Badajoz 1
Bagdad 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Bagneux 1
Bakou 1
Bâle 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Baléares 1
Baltimore 1
Bamberg 1
Bande de Gaza 1 2 3 4 5 6 7
Barcelone 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Bari 1
Basātin 1 2
Bayonne 1
Bayt Hadir 1
Beckhamsted 1
Beċdzin 1
Belgique 1
Bergen-Belsen 1
Berlin 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29
Bethléem 1
Beth She'arim (nécropole) 1
Bełzec 1 2 3 4
Białystok 1
Bibliothèque Angelica 1
Bibliothèque Bodléienne 1 2
Bibliothèque d'Alexandrie 1
Biélorussie 1 2 3
Blois 1
Bohême 1 2 3 4
Bohême-Moravie 1 2
Bonn 1
Bordeaux 1 2 3
Bosnie-Herzégovine 1
Boston 1
Breslau 1
Brest-Litovsk 1
Broadway 1 2 3 4 5
Brody 1
Buchenwald 1 2 3
Bucovine 1 2 3 4 5
Budapest 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Buenos Aires 1 2 3 4 5 6

Buffalo 1
Burgos 1
Bury Saint Edmunds 1
Byzance 1

Cambridge 1 2 3
Canaan 1 2 3 4 5
Canada 1
Canal de Suez 1
Canal Érié 1 2
Cannaregio 1
Canterbury 1
Capitole 1
Carchémish 1
Cardo 1 2
Carpates 1
Carthage 1
Castille 1 2 3 4 5
Catalogne 1 2
Caucase 1
Caveau des Patriarches 1
Cerekwica 1
Césarée 1 2
Chelmno 1 2 3 4
Chicago 1
Chine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Chypre 1 2 3 4 5 6 7 8
Cincinnati 1
Cinéma Zion 1
Cirque Maxime 1
Cisjordanie 1 2 3 4 5 6 7 8
Cisleithanie 1 2 3
Clermont 1
Colchester 1
Colisée 1
Cologne 1
Constantine 1
Constantinople 1 2 3
Copenhague 1 2
Cordoue 1 2 3 4
Cracovie 1 2
Créteil 1
Croatie 1
Cuenca 1
Cyrénaïque 1
Cyrène 1 2
Czernowitz 1 2 3 4 5 6 7
Częstochowa 1

Dachau 1
Dacie 1 2

Damas 1 2 3 4
Dammartin-en-Goële 1 2
Dantzig 1
Danube 1 2
Davos 1
Deir Yassin 1
Del Arzobispo 1
Désert du Néguev 1
Dessau 1
Déroit de Tiran 1
Deuxième Avenue (New York) 1 2
Dniepr 1 2 3
Dnipropetrovsk 1
Dunstable 1

Écija 1
Édom 1 2 3
Église Saint-Jérôme 1
Égypte 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54
55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
81 82 83
Ely 1
Erevan 1
Espagne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39
Esplanade des Mosquées 1
États-Unis 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Éthiopie 1 2 3 4 5 6 7
Euphrate 1 2
Évian 1 2

Fayoum 1
Ferrare 1 2 3
Florence 1 2 3 4
Fostat 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
France 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54
55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93
Francfort 1 2 3 4 5 6
Francfort-sur-le-Main 1
Fürth 1

Galicie 1 2 3 4 5 6 7
Galilée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Gascogne 1
Gaza 1
Gênes 1

Gérone 1
Ghardaïa 1
Gnesne 1
Golfe d'Aden 1
Grande-Bretagne 1 2 3 4 5 6 7
Grand Zab 1
Grèce 1 2
Grenade 1 2 3
Grenoble 1
Grigny 1
Guézer 1 2 3 4 5 6

Hadera 1
Haïfa 1
Hambourg 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Hameln 1
Hanovre 1
Harran 1
Hébron 1 2 3
Hedjaz 1
Hérakléopolis 1 2 3
Hollande 1
Hollywood 1 2
Hongrie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
Hyper Cacher de la porte de Vincennes 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Idumée 1 2
Île-de-France 1
Île de Ré 1
Île Éléphantine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Îles du Salut 1
Ilinty 1
Inde 1 2 3 4
Indus 1
Irak 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Iran 1 2 3
Israël 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54
55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80
81 82 83 84 85 86 87 88
Istanbul 1 2 3
Italie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43

Jaffa 1 2
Janowska 1
Jéricho 1 2
Jérusalem 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79

80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103
104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121
122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139
140 141 142 143 144 145 146

Johannesburg 1

Jordanie 1 2

Jourdain 1 2

Judée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54
55 56 57 58 59 60

Kairouan 1

Kalisz 1

Karameh 1

Karkh 1 2 3

Karnak 1

Kenya 1

Kfar Gamla 1

Khartoum 1

Khirbet Qeiyafa 1

Kiev 1 2 3

Kishinev 1

Königsberg 1 2

Kopys 1 2

Kurdistan 1

K'ai-feng 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21

Lac de Galilée 1 2

La Haye 1 2

Lakish 1 2 3 4 5 6 7 8 9

La Mecque 1 2

La Rochelle 1

Lausanne 1

Le Caire 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Le Havre 1

Leipzig 1

Lemberg 1 2 3

Léningrad 1 2

Léontopolis 1

Lérída 1

Lettonie 1 2

Leyde 1

Liban 1

Libna 1

Libye 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Lincoln 1

Lituanie 1 2 3

Livourne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Londres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17

Lorraine 1 2

Lublin 1 2

Lunéville 1
Lwów 1
Lynn 1

Madagascar 1
Madrid 1 2
Magona (Mahón) 1 2
Main 1
Maison-Blanche 1
Majdanek 1 2 3
Majorque 1
Manche 1
Manhattan 1 2 3
Mantoue 1
Marché de Mahané Yehuda 1
Marches 1
Maroc 1 2 3 4 5
Marseille 1 2
Massada 1 2
Maurétanie 1
Mauthausen 1 2
Mayence 1 2 3
Médéa 1
Mehoza 1
Mellah 1
Mer Baltique 1
Mer Caspienne 1
Mer Morte 1
Mer Noire 1 2
Mer Rouge 1 2
Mésopotamie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Messine 1
Metz 1 2 3 4 5 6 7
Mexique 1
Mezhibizh 1 2 3
Miçpa 1
Milan 1 2
Minorque 1 2 3 4 5 6 7
Minsk 1 2
Mitspah 1
Moab 1
Modène 1 2
Modi'in 1 2
Moldavie 1
Monieux 1
Mont du Temple 1 2 3
Mont Garizim 1 2 3 4
Montpellier 1
Montrouge 1 2
Moravie 1 2 3 4
Moscou 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Munich 1 2 3

Mur des Lamentations (Mur occidental) 1 2 3

Najran 1 2 3 4 5

Nancy 1 2

Nanterre 1

Nantes 1

Naples 1 2 3 4

National Mall 1

Navarre 1 2 3

Néapolis 1

Nedroma 1

Néhardéa 1

Nemirów 1 2

Neuengamme 1

Newbury 1

Newcastle 1

New Jersey 1

New York 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22

Nice 1 2

Ninive 1 2 3 4 5

Northampton 1

Northumberland 1

Norwich 1 2 3 4

Nouvelle-Angleterre 1

Nouvelle-Calédonie 1

Nubie 1

Odessa 1

Ohrdruf 1 2

Once 1

Oran 1 2 3

Oranie 1

Orléans 1

Oslo 1 2

Ospringe 1

Oviedo 1

Oxford 1 2

Oxyrhynque 1

Ozar Hatorah 1 2

Padoue 1 2

Palestine 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67

Panthéon 1

Paris 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28

Pavie 1

Pella 1

Péninsule Ibérique 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

Pennsylvanie 1

Perse 1 2
Petit Zab 1
Petrograd 1
Philadelphie 1
Pise 1 2 3 4 5 6 7
Place de Grève 1 2
Plateau du Golan 1 2 3
Poitiers 1
Pologne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Portugal 1 2 3 4 5
Potsdam 1
Poznan 1
Prague 1 2 3 4 5 6 7 8
Premier Temple de Jérusalem 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Provence 1 2 3 4 5
Prusse 1 2 3 4 5 6
Pumbédita 1 2 3

Qadesh 1
Qobour el-Molouk 1

Ramat Gan 1
Ramat Rachel 1
Ratisbonne 1
Ravenne 1 2 3 4 5
Ravensbrück 1 2
République de Gênes 1
Rhin 1 2
Rhodes 1
Rhône 1
Riga 1
Rijnsburg 1
Rindfleisch 1
Rome 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37
Rouen 1 2 3
Roumanie 1 2 3 4
Rovigo 1
Ruche (La) 1
Rue Copernic 1
Rue des Rosiers 1
Rue Miła 1 2
Russie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

Safed 1
Saint-Jean-de-Luz 1
Salamanque 1
Salonique 1
Samarie 1 2 3 4 5

Sanaa 1
San Bartolomé 1
San Ildefonso 1
Santa Cruz 1
Santa Maria in Vallicella 1 2 3
Sarajevo 1
Sarcelles 1 2
Sardaigne 1 2 3
Sardes 1
Schédia 1
Second Temple de Jérusalem 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Seelisberg 1
Seesen 1
Seine 1
Senlis 1
Sepphoris 1 2
Serbie 1
Séville 1 2 3
Sfax 1
Shéphélah 1
Sichem 1 2
Sicile 1
Sidi Bel Abbès 1
Sienne 1 2
Silésie 1
Sinaï 1 2 3
Sion 1 2
Slovaquie 1 2
Smyrne 1 2 3
Sobibór 1 2 3 4 5 6
Soudan 1
Southampton 1
Spire 1 2
Stamford 1
Strasbourg 1
Sud-Liban 1
Suède 1 2
Sura 1 2
Synagogue Ben Ezra 1 2 3 4
Synagogue des Tournelles 1
Syrie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26

Tamise 1
Tarraconaise 1
Tchécoslovaquie 1 2 3
Tel-Aviv 1 2 3
Tel Dan 1
Tell en-Nasbeh 1
Temple de Garizim 1 2 3
Temple de Jupiter capitulin 1
Temple de la Paix 1 2 3
Theresienstadt (Terezín) 1 2

Thetford 1
Tibériade 1 2
Tibre 1
Tigre 1 2 3
Tolède 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13
Tortose 1 2
Toscane 1 2 3 4 5
Toulouse 1 2
Tours 1
Transjordanie 1 2 3
Transleithanie 1 2 3 4
Transylvanie 1
Treblinka 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Trente 1 2 3 4 5 6 7 8
Trèves 1 2
Trieste 1 2 3
Tripoli 1
Troyes 1 2 3
Tulède 1 2
Tunis 1 2
Tunisie 1 2
Turin 1
Turquie 1 2 3 4 5
Tyr 1 2 3

Ukraine 1 2 3 4 5 6 7
Umschlagplatz 1 2
URSS 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43

Valence 1 2 3
Valladolid 1
Vallée de Jezréel 1
Vallée du Rhin 1 2 3 4
Varsovie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24
Venise 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Vérone 1
Vienne 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
Vilafranca del Penedes 1 2 3 4
Villejuif 1
Villers-Cotterêts 1
Vilna 1 2 3
Vilnius 1
Vladivostok 1

Wannsee 1 2
Washington 1 2 3 4 5 6
Wilno 1 2
Witkowitz 1
Worcester 1

Worms 1 2 3

Wycombe 1

Yehud 1 2 3

Yémen 1 2 3 4 5

Yenoam 1 2 3 4

Zafar 1 2

Zamość 1

Zbaraz 1

Zone de Résidence 1 2 3 4 5 6

Łódź 1 2 3

Index des matières

Accords de Wye Plantation 1
Accords du Latran 1
Accords d'Évian 1
Accords d'Oslo 1 2 3 4 5 6
Accords Sykes-Picot 1
Accusation de sang 1 2 3
Actes des Apôtres 1 2 3 4
Actes des martyrs païens d'Alexandrie 1
Activité professionnelle des Juifs (L') 1
Affaire de l'*Exodus* 1
Affaire de Trente 1 2 3 4 5 6
Affaire Dreyfus 1 2 3 4 5
Affaire Finaly 1
Agence juive à Budapest 1
Aggadah 1
Aliyah 1 2 3
Alliance abrahamique 1
Alliance israélite universelle 1 2 3 4 5
Al-Qaeda 1 2 3
Altneuland 1
Amants de Sion 1 2 3
Amendement Jackson-Vanik 1 2 3 4 5
American Jewish Committee 1
American Jewish Joint Distribution Committee 1
AMIA (Association mutuelle israélite argentine) 1 2 3 4 5 6 7 8
Amitié judéo-chrétienne de France 1
Amour (L') 1
Annales (Tacite) 1
Antijudaïsme 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Antiquités juives 1 2 3 4 5

Antisémitisme 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51
52 53 54 55
Antisémitisme d'État 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Antisionisme 1 2 3 4
Apologie pour justifier sa sortie de la Synagogue 1
Apostasie 1 2 3
Araméen 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Ashkénazes 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Assimilation 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Au-delà du verset (L') 1
Autoémancipation ! 1
Autrement qu'être ou au-delà de l'essence 1 2
Avenir militaire (L') 1
Aventures d'Augie March (Les) 1
Avoda 1

Baba Batra 1 2
Bagitto 1
Bain rituel 1 2
Baptême forcé 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Bataille de Karaméh 1
Bible 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Biour 1
Blasphème 1 2 3 4
Bloc de la Foi 1
Blocus 1 2 3 4 5 6
Bnei-Akiva 1
Brûlement du Talmud 1 2 3 4 5 6 7
Bund 1 2 3 4 5 6 7
Bureau central des statistiques israélien 1
Bureau pour la statistique des Juifs 1 2 3
B'nai B'rith 1

Calendrier babylonien 1
Calendrier liturgique 1 2
Calendrier macédonien 1
Centre de documentation juive contemporaine 1
Chanteur de jazz (Le) 1
Chapitres de Daniel da Pisa 1
Charlie Hebdo 1 2 3
Charte (ou statut) de Kalisz 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Châtiment 1 2 3 4 5
CHC (Central Historical Commission) 1
Chronique de 754 1
Chroniques babyloniennes 1 2
Chronographies 1
Cimetière juif 1 2 3 4 5 6
Circoncision 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Citoyen, citoyenneté 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23

24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49
 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61
 Code théodosien 1 2 3
 Comité antifasciste juif 1 2
Commentary 1
Comment le peuple juif fut inventé 1 2
 Commission centrale historique juive 1
 Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme 1
 Commission pour l'étude statistique et économique des Juifs 1
 Communisme 1 2 3 4
Complexe d'Icare (Le) 1
 Complot des blouses blanches 1
 Compromis de Taba (Oslo II) 1
 Concile Vatican II 1 2 3 4 5
 Conférence de Czernowitz 1 2 3 4 5
 Conférence de Khartoum 1
 Conférence de Seelisberg 1
 Conférence des rabbins libéraux 1 2
 Conférence de Wannsee 1 2 3 4
 Conférence d'Évian 1
Contre Flaccus 1
Contre les Juifs 1
 Conversion 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52
 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64
 Conversion forcée 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
 Coran 1 2 3 4
Corne du bélier (La) 1
 Correspondance khazare 1
 Création du monde 1 2 3 4 5
Cum nimis absurdum 1
 Cylindre de Cyrus 1 2 3

Déclaration Balfour 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
 Déclaration des droits de l'homme et du citoyen 1
 Décret Crémieux 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Décret Lambrecht 1 2 3
Défense des Juifs 1
 Déicide 1 2 3 4 5 6 7
De la littérature rabbinique 1
De la réforme politique des Juifs 1
De la resurrección de los muertos 1
Démonstration évangélique 1
Depuis deux mille ans 1
Der Judenstaat (L'État des Juifs) 1
 Destruction du Premier Temple 1 2 3 4
 Destruction du Second Temple 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
 Deutéronome 1 2 3 4 5 6
 Deutsch-Israelitischer Gemeindebund 1
 Deuxième croisade 1 2
 Deuxième Livre de Baruch 1
Devoirs des cœurs (Les) 1 2

Dhimmis 1 2 3 4 5
Dhimmis 1
Dialogues philosophiques 1
Diaspora 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49
Dictionnaire des sciences philosophiques 1
Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich Freistaat Preussen
1
Die Zeit 1
Difficile liberté 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Direction de la démographie et de la race 1
Discrimination 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Dispute de Rabbi Yeḥiel 1
Domus Conversorum 1 2
Dos Poylishe Yidntum 1
Dybouk 1

Éclair (L') 1 2
Édit de Caracalla 1 2 3
Édits d'Asoka 1
Émancipation 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25
Encyclopaedia Hebraica 1
Entebbe (opération ou raid d') 1
Épitaphe de Yoseh 1
Épître aux Romains 1 2
Épître de Rav Sherira Gaon 1
Esclavage 1 2 3 4 5
Esclave (L') 1
Esprit 1
État islamique 1 2 3
Étrange Défaite (L') 1
Etsi Doctoris Gentium 1
Étymologies 1
Évangiles 1 2 3 4 5 6 7 8
Évangile selon Jean 1
Évangile selon Luc 1 2
Évangile selon Marc 1 2
Évangile selon Matthieu 1 2
Excommunication 1 2 3
Exilarque 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Expansion juive en Hongrie (L') 1
Expulsion 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30 31
Extermination 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Extractions de Talmut 1 2 3

Fascisme 1 2 3 4 5 6
Fatah 1
Fédération sioniste d'Angleterre 1
Figaro (Le) 1
Fille du rabbin (La) 1

Fin du sacrifice (La) 1
Fiscus Iudaicus 1 2 3 4 5
FLN (Front de libération nationale) 1 2 3
Fond de l'abîme (Le) 1
Forum shopping 1 2
Forverts (Forward) 1
Folks-Szytme (La Voix du peuple) 1
France juive (La) 1
Front populaire de libération de la Palestine 1

Gazeta de Amsterdam 1
Genizah 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Genizah du Caire 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Geonim, gaon 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22
Ghetto 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45
Ghetto de Rome 1 2 3 4 5 6 7 8
Ghetto de Varsovie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Ghetto de Venise 1 2 3 4 5 6 7 8
Golah 1 2 3
Goodbye, Columbus 1
Guerre de Judée 1 2 3 4
Guerre des Juifs 1 2
Guerre des Six Jours 1 2 3 4 5 6 7 8
Guerre du Kippour 1 2 3 4 5 6
Guide des égarés 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13

Haggadah 1
Halakhah 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Hamas 1 2
Hanoukkah 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Hashomer Hatzair 1
Haskala 1 2 3 4
Hassidisme 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Ha-Tiqvah (L'espoir) 1
Hébreu 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29
Hérésie 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Heures matinales 1
Hezbollah 1
Histadrut 1
Histoire des Indes occidentales et orientales 1
Histoire des Juifs 1
Histoire ecclésiastique 1
Histoire romaine 1
Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1 2 3 4
Homélies liturgiques des Juifs, une approche historique 1
Hommage aux combattants martyrs du Ghetto de Varsovie 1

Herem 1 2 3 4 5 6

Il Giornale d'Italia 1
Inquisition 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Intégration 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20
Intifada 1 2 3 4
Intransigent (L') 1 2 3
Irgoun 1

Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme 1
Jevra Kedusha 1
Jewish Colonization Association 1
Joseph et Aséneth 1
Judaïsme comme race et comme religion (Le) 1
Judaïsme rabbinique 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Judaïsme sans embellissement (Le) 1
Judéo-arabe 1 2 3
Judéo-monothéisme 1
Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1
Juif international (Le) 1
Juifs allemands en chiffres et en images (Les) 1
Juifs et la statistique criminelle allemande (Les) 1
J'accuse... ! 1
J'ai épousé un communiste 1

Kabbale 1 2 3 4 5 6
Kibboutz 1 2
Ku Klux Klan 1
Kuzari 1 2 3

La Difesa della Razza 1 2
Ladino 1
La vérité n'a pas de frontière 1
Légion arabe 1
Lettre d'Aristée 1 2
Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza 1
Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques Pères de la Compagnie de Jésus 1 2 3
Lévitique 1
Liber Privilegiorum 1
Libre Parole (La) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Likoud 1 2
Littérature de la Catastrophe 1
Livornina 1 2 3 4 5
Livre de Daniel 1 2 3
Livre de Jérémie 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Livre de Josué 1
Livre de la Genèse 1 2 3
Livre de l'Alborayque 1
Livre de l'Exode 1 2
Livre de Néhémie 1 2 3 4
Livre des Juges 1 2

Livre des Lamentations 1
 Livre des Nombres 1 2
Livre des opinions et des doctrines 1 2
 Livre des Proverbes 1
 Livre des Psaumes 1 2
 Livre de Zacharie 1
 Livre d'Abdias 1
 Livre d'Aggée 1
 Livre d'Esdras 1 2 3 4 5 6 7
 Livre d'Esther 1 2 3 4
 Livre d'Ézéchiél 1 2 3 4
 Livre d'Isaïe 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
 Livres de Samuel 1 2 3 4 5 6 7
 Livres des Chroniques 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Livres des Maccabées 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
 Livres des Rois 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
Livres du souvenir 1
 Loi d'exclusion du 10 mars 418 1 2 3 4 5 6
 Loi Hart-Celler 1 2
 Loi Johnson-Reed 1 2 3 4 5 6
 Lois de Nuremberg 1
Louanges (Shivḥei ha-Ari) 1
Louanges du Besht (Shivḥei ha-Besht) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Makkabi Hatsu'ir 1
 Manifeste des savants racistes 1 2
Marchand de Venise (Le) 1
 Martyre 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Megillah 'Afah 1
Megillat Ta'anit 1 2 3
Mein Kampf 1
Mémoires de Glikl Hamel 1
Mémoires de Trévoux 1
Memorándum de entendimiento Argentina-Irán 1
Memorbücher 1
 Memoria Activa 1
 Menorah 1 2
 Meretz 1
 Meurtre rituel 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Me'on ha-shoalim (La Demeure des suppliants) 1 2
Migration d'Abraham (La) 1
Mikrab 1 2 3 4
Mila 18 1
 Miracle 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Mishnah 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
Mishneh Torah 1
Monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine (Le) 1
 Monothéisme 1 2 3 4 5
 Mo'ed Qatan 1
Muraille (La) 1
 Mur de Berlin 1 2

Nação 1 2 3
Nagid 1 2 3
Nassi 1 2 3
Nathan le Sage 1
National Conference on Soviet Jewry 1
Nativ 1 2
Neue Freie Presse 1
Niddah 1
Nostra Ætate 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique 1
Nouveau Testament 1 2 3
Nuit de Cristal 1
Nuit ouverte 1
Numerus clausus 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Nusekh Poyln 1 2 3

Opération Barbarossa 1
Opération Plomb durci 1
Opération Reinhard 1 2 3
Opération Vengeance 1
Oracles sibyllins 1
Organisation armée secrète 1
Organisation de libération de la Palestine (OLP) 1 2 3 4 5
Organisation juive de combat 1
Organisation sioniste mondiale (OSM) 1 2 3
Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire Nostra Ætate 1
Ouvriers de Sion 1

Pacte d'Umar 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Pamyat 1
Pape, papauté 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40
Papyrus d'Hérakléopolis 1 2 3 4
Papyrus pascal 1 2
Pâque 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
Parti national religieux 1
Passion du Christ 1 2 3 4
Pastorale américaine 1
Patrie (La) 1
Péché 1 2 3 4
Pentateuque 1 2 3 4 5 6 7
Peshitta 1
Pessaḥim 1
Peuple juif 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35
Pe'ah 1
Phädon 1
Pianiste (Le) 1
Pogrom 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Politeuma 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11

Portnoy's Complaint 1 2 3 4 5 6
Pourim 1
Première croisade 1 2 3 4 5
Première Guerre mondiale 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
Première lettre aux Thessaloniciens 1
Prix du monothéisme (Le) 1
Procès de Nuremberg 1
Procès Eichmann 1
Promesse de l'aube (La) 1
Propagande 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
Prophètes d'Israël (Les) 1
Propostas contra a tradição 1
Prosélytisme 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Protocoles des Sages de Sion (Les) 1
Providence 1 2 3 4 5 6
Pureté de sang 1 2 3 4 5
Purification du Temple 1 2 3 4 5

Quand Israël est roi 1
Quatre lectures talmudiques 1
Quatrième concile du Latran 1 2 3
Questions sur l'Exode 1
Quia Emptores 1
Qu'est-ce que Mohammed a pris du judaïsme ? 1

Rationalisme juif 1 2 3
Ra'is al-yahûd (chef des Juifs) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Réflexions et vérités sur la question juive 1
Réflexions sur la question juive 1
Refuzniks 1 2 3 4
Remonstrantie 1
Résolution 181 1 2 3 4 5
Responsa 1 2 3 4 5
Révolte de Bar Kokhba 1 2 3 4 5 6 7
Révolution française 1 2 3 4 5 6 7
Revue des études juives 1
Richard III 1
Rosh Ha-Shanah 1

Sacrifice 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15
Sang 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
Sanhédrin 1
Satan à Goray 1
Science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14
15 16 17 18 19 20 21 22
Seconde Guerre mondiale 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
Seder ha-'avodah (Rituel du service) 1
Séfarades 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Sefer ha-Kabbalah 1
Sefer Massa'ot 1

Seinfeld 1
Semikhah 1 2 3
 Septante (LXX) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11
 Service de protection de la communauté juive 1
 Shabbat 1 2 3 4 5 6 7 8 9
Shavu'ot 1
 Shoah 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21
Shtetl 1 2
 Siège 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
 Sionisme 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53
 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70
Soir (Le) 1
Soleil (Le) 1
 Sotah 1
 Souccot 1 2
Source de vie 1
Statistique juive (La) 1 2 3 4
 Statuts de Mortmain 1
Statutum de Judaismo 1
 Stèle de Mérenptah 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 Stéréotype 1 2 3 4 5 6 7 8
Sur la Pâque 1
Sur l'amélioration civique des Juifs 1
*Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des Juifs et en particulier sur la
 Révolution tentée en leur faveur en 1753 dans la Grande-Bretagne* 1
 Syndrome de Massada 1 2 3

Tache (La) 1
 Talmud de Babylone 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17
 Talmud de Jérusalem 1 2 3 4 5 6 7
Temps (Le) 1
 Terre sainte 1 2 3 4 5 6 7
 Terrorisme 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
The English German Girl 1
Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl 1
Tokhahah (Admonition) 1
 Torah 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28
 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
 Torture 1 2 3
 Tosefta 1 2
Totalité et infini 1 2 3 4 5
 Traduction 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
Traité des Dragons 1
Traité théologico-politique 1
Treizième Tribu (La) 1 2
 Tribunal du Saint-Office de l'Inquisition 1 2 3
 Tribut 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18
 Troisième croisade 1
 Tsahal 1 2 3 4

Une femme peut-elle occuper une fonction rabbinique ? 1
Union des communautés juives d'Italie 1
Union militaire juive 1
UNSCOP (United Nations Special Committee on Palestine) 1
Usure 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Vaad Hajinuj 1
Vallée des larmes (ou *Vallée des pleurs*) (*La*) 1 2 3 4
Vent des Khazars (*Le*) 1
Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden 1
Vicaire (*Le*) 1
Vidduy ha-gadol (*Grande confession*) 1
Vulgate de saint Jérôme 1

Wissenschaft des Judentums, voir *Science du judaïsme* (*Wissenschaft des Judentums*) 1
2 3 4 5 6 7 8 9 10
Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 1

Yad Vashem 1
Yebamot 1
Yeshiva, yeshivot 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Yiddish 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
28 29 30
Yishuv 1 2 3 4 5 6 7
YIVO 1 2
Yom Kippour 1 2 3 4

Zakhor 1
Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 1
Ziegfeld Follies 1
Zohar 1 2

Présentation des auteurs

DAN ARBIB enseigne la philosophie à l'École normale supérieure et est membre du laboratoire « République des savoirs » (ENS-CNRS-Collège de France). Il a notamment publié *Descartes, la métaphysique et l'infini* (Puf, 2017) et *La Lucidité de l'éthique. Études sur Levinas* (Hermann, 2014). Il est membre de la commission d'édition des œuvres d'Emmanuel Levinas (Grasset-IMEC).

ÉLIE BARNAVI est professeur émérite d'histoire de l'Occident moderne à l'université de Tel-Aviv. De 2000 à 2002, il été ambassadeur d'Israël en France. Il est aujourd'hui le directeur scientifique du Musée de l'Europe à Bruxelles. Il est titulaire de plusieurs prix, notamment le Grand prix de la Francophonie de l'Académie française.

JEAN BAUMGARTEN, directeur de recherche émérite au CNRS, rattaché au Centre de recherches historiques de l'EHESS, est auteur d'articles et de livres sur l'histoire culturelle du judaïsme ashkénaze, la littérature yiddish ancienne, l'histoire du livre juif et le hassidisme.

DELPHINE BECHTEL est maîtresse de conférences à la Sorbonne et spécialiste des cultures juive-allemande, yiddish et centre-européenne. Elle est l'auteur de *La Renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale* (Belin, 2002), *Les Villes multiculturelles en Europe centrale* (Belin, 2008), *Le Tourisme mémoriel en Europe centrale et orientale* (Pétra, 2013) et *Muséographie des violences* (Kimé, 2016).

MIRIAM BEN ZEEV HOFMAN (MARINA PUCCI), professeure émérite d'histoire juive à l'université Ben Gourion du Néguev, à Beer-Sheva,

étudie l'histoire des Juifs aux périodes hellénistique et romaine, particulièrement les relations entre Juifs et Romains dans les perspectives culturelles, juridiques et politiques.

KATELL BERTHELOT est directrice de recherche au CNRS. Elle travaille sur le judaïsme à l'époque hellénistique et romaine et a notamment dirigé un projet de recherche sur l'impact de l'Empire romain sur le judaïsme antique (judaism-and-rome.org). Son dernier livre s'intitule *In Search of the Promised Land? The Hasmonean Dynasty Between Biblical Models and Hellenistic Diplomacy* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2018).

PIERRE BIRNBAUM est professeur émérite à l'université Paris 1. Il a travaillé sur les rapports entre les Juifs et l'État. Il a publié, par exemple, *Les Fous de la République* (Fayard, 1992), *La République et le cochon* (Seuil, 2013) ainsi que les manuscrits du concours de Metz (1785), « *Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ?* » (Seuil, 2017).

LAURE BLÉVIS est maîtresse de conférences en sociologie à l'université Paris Nanterre et membre de l'Institut des sciences sociales du politique. Elle a co-dirigé l'ouvrage *1931, les étrangers au temps de l'Exposition coloniale* (Gallimard, 2008) et ses recherches portent sur les questions de citoyenneté en Algérie coloniale et sur l'immigration.

DOMINIQUE BOUREL, directeur de recherche émérite au CNRS, ancien directeur du Centre de recherche français de Jérusalem et professeur invité à l'université Humboldt de Berlin (2012-2013), est spécialiste de l'histoire juive allemande et auteur de *Moses Mendelssohn. Naissance du judaïsme moderne* (Gallimard, 2004) et de *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité* (Albin Michel, 2015).

DAVID BRAMOULLÉ est maître de conférences à l'Université Toulouse 2-Jean Jaurès. Spécialiste des pays d'islam à l'époque médiévale, il consacre ses recherches au monde fatimide (Xe-XIIe siècle) et notamment à l'histoire des relations intercommunautaires dans le califat fatimide.

DONATELLA CALABI, professeure d'histoire des villes à l'IUAV de Venise, a publié sur les marchés, les lieux des étrangers et sur les quartiers juifs dans les villes européennes. Elle a été le commissaire de l'exposition *Venice, the Jews and Europe* au Palais des Doges en 2016. Ses écrits ont été traduits en anglais, français, allemand, espagnol, grec, portugais, hébreu, hollandais et japonais.

GUILLAUME CALAFAT est maître de conférences en histoire moderne à l'université Paris 1. Membre du comité de rédaction des *Annales*, il travaille sur les litiges marchands et maritimes et a récemment fait paraître *Une mer jalousee. Contribution à l'histoire de la souveraineté (Méditerranée, XVII^e siècle)* (Seuil, 2019).

DENIS CHARBIT est professeur de sciences politiques à l'Open University of Israel (Ra'anana). Spécialiste du sionisme et de l'histoire politique de l'État d'Israël, il a publié plusieurs livres dont *Sionismes, textes fondamentaux* (Albin Michel, 1998), *Qu'est-ce que le sionisme ?* (Albin Michel, 2007), *Retour à Altneuland* (Éditions de l'Éclat, 2018) et *Israël et ses paradoxes* (Le Cavalier bleu, 2018).

CLAUDE DENJEAN est professeure à l'université de Perpignan-Via Domitia. Elle a publié *La Loi du lucre. L'usure en procès dans la couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge* (Casa de Velázquez, 2011) et *Identités juives entre ancrages et passages en Catalogne, du XIII^e au XV^e siècle* (Peeters, 2016). Elle anime le groupe de recherche JACOV.

SERENA DI NEPI est professeure d'histoire moderne à la Sapienza-Università di Roma. Sa recherche porte sur l'histoire de la ghettoïsation en Italie, avec une attention particulière portée à la communauté juive de Rome. Elle a publié de nombreux articles sur ces thèmes et le livre *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma della Controriforma* (Viella, 2013).

GILLES DORIVAL est professeur émérite à Aix-Marseille Université et membre senior honoraire de l'Institut universitaire de France. Ses recherches portent sur la Bible grecque des Septante, les traditions anciennes d'interprétation de la Bible, les Pères de l'Église et les chaînes exégétiques grecques. Il co-dirige la collection « La Bible d'Alexandrie » (20 volumes parus).

VINCENT DUCLERT, historien, est chercheur au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron (EHESS-CNRS). Spécialiste de l'affaire Dreyfus, il a publié sur elle de nombreux travaux, dont Alfred et Lucie Dreyfus, *Écrire, c'est résister* (édité avec Marie-Neige Coche) (Gallimard « Folio histoire », 2019).

FRÉDÉRIC ENCEL est docteur en géographie géopolitique HDR de l'université Paris 8, maître de conférences à Sciences Po Paris, lauréat du Grand prix de la Société de géographie pour l'ensemble de son œuvre. Derniers ouvrages parus : *Mon Dictionnaire géopolitique* (Puf,

2^e éd., 2019) et *Atlas géopolitique d'Israël* (Autrement, 5^e éd., 2019).

PIERRE ANTOINE FABRE est directeur d'études à l'EHESS. Ses travaux portent sur la Compagnie de Jésus, l'évangélisation, l'image chrétienne et l'écriture spirituelle (XVI^e-XVII^e siècles). Il a récemment publié *Claudio Aquaviva SJ (1581-1615)* (avec Flavio Rurale, Boston College, 2017) et *Controversies on Rites* (avec Ines G. Zupanov, Brill, 2018).

MICHAËL GIRARDIN est maître de conférences en histoire ancienne à l'Université du Littoral – Côte d'Opale. Il est spécialiste d'histoire sociale et politique en Judée antique, principalement par le prisme de l'impôt, étudié à la fois comme une structure financière et comme un enjeu social, politique et théologique pour les judaïsmes anciens.

SYLVIE ANNE GOLDBERG, directrice des études juives du Centre de recherches historiques (EHESS), auteure d'ouvrages et d'articles traduits en plusieurs langues, a été *Visiting Professor* et *Fellow* à Berlin (Centre Marc Bloch), Hebrew University (Jérusalem), Lausanne, Irvine (université de Californie), Centre of Advanced Judaic Studies (université de Pennsylvanie) et Dartmouth College.

CYRIL GRANGE est directeur de recherche au CNRS. Il a travaillé sur l'histoire sociale des élites en France aux XIX^e et XX^e siècles, sur laquelle il a notamment publié *Les Gens du Bottin Mondain* (Fayard, 1996) et *Une élite parisienne. Les familles de la grande bourgeoisie juive, 1870-1939* (CNRS Éditions, 2016). Il mène actuellement une recherche sur les élites juives à Berlin, Londres, Paris et Vienne entre 1850 et 1940.

ANNE GRYNBERG, professeure à l'Institut national des langues et civilisations orientales, dirige le Comité d'histoire auprès de la Commission pour l'indemnisation des victimes de spoliations. Auteure notamment des *Camps de la honte* (La Découverte, 2000), *La Shoah, l'impossible oubli* (Gallimard, 2015) et *L'Irréparable* (Koordinierungsstelle, 2013), elle publie en 2021 deux volumes sur la politique française de « réparation » de la persécution antijuive (La Documentation française).

DAVID HENKIN est professeur d'histoire à l'université de Californie à Berkeley, où il enseigne l'histoire sociale et culturelle des États-Unis, notamment l'histoire de l'immigration. Il a publié *City Reading* (Columbia University Press, 1998), *The Postal Age* (University of Chicago Press, 2006) et (avec Rebecca McLennan) *Becoming America*

(McGraw-Hill Education, 2014).

GEOFFREY HERMAN est directeur d'études à l'EPHE, où il occupe la chaire « Judaïsmes antiques et littérature rabbinique classique ». Sa recherche porte sur l'histoire des Juifs de Babylonie à l'époque talmudique, qu'il cherche à comprendre à la lumière de la culture perse.

SYLVIE HONIGMAN est professeure d'histoire ancienne à l'université de Tel-Aviv. Elle a consacré de nombreux travaux de recherche aux Juifs d'Égypte à l'époque gréco-romaine.

CATHERINE HOREL, directrice de recherche au CNRS, est spécialiste de l'histoire contemporaine de l'Europe centrale (XIX^e-XX^e siècles). Parmi ses dernières publications, *L'Amiral Horthy, régent de Hongrie* (Perrin, 2014) et *Multicultural Cities of the Habsburg Empire. Imagined Communities and Conflictual Encounters 1880-1914* (Central European University, 2019).

CHRISTIAN INGRAO est directeur de recherche au CNRS, spécialiste du nazisme et des politiques d'occupation en Europe de l'Est. Parmi ses dernières publications, *La Promesse de l'Est. Espérance nazie et Génocide 1939-1943* (Seuil, 2016). À paraître en 2021 : *Le Soleil noir du paroxysme. Nazisme, violence de guerre, temps présent*, chez Odile Jacob.

IVAN JABLONKA est professeur d'histoire à l'université Paris 13. Il a notamment publié *Histoire des grands-parents que je n'ai pas eus* (2012), *Laëtitia ou la fin des hommes* (2016) et *Des hommes justes. Du patriarcat aux nouvelles masculinités* (2019).

RACHELE JESURUM est inscrite en doctorat à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Paris) et à l'université de Bologne. Ses recherches portent sur les développements du mouvement sabbatianiste en Italie entre le XVII^e et le XVIII^e siècle et, plus particulièrement, sur la figure du rabbin piémontais Byniamin ben El'azar Cohen Vitale de Reggio (1651-1730) et sa poésie cabalistique.

AUDREY KICHELEWSKI est maîtresse de conférences en histoire contemporaine à l'université de Strasbourg et membre junior de l'Institut universitaire de France. Ses travaux portent sur l'histoire contemporaine des relations polono-juives. Elle a publié *Les Survivants. Les Juifs de Pologne depuis la Shoah* (Belin, 2018) et co-dirigé l'ouvrage collectif *Les Polonais et la Shoah. Une nouvelle école historique* (CNRS Éditions, 2019).

MAURICE KRIEGL, directeur d'études émérite à l'EHESS, a également enseigné à l'université de Haïfa et à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA). Ses recherches portent en priorité sur l'histoire politique, sociale et intellectuelle du monde juif au Moyen Âge et au début de l'époque moderne.

DAMIEN LABADIE est diplômé de l'EPHE et post-doctorant à l'Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans (Aix-en-Provence). Il travaille en particulier sur les langues et littératures chrétiennes d'Afrique orientale à l'époque médiévale (copte, arabe, vieux-nubien, guèze).

PIERLUIGI LANFRANCHI est maître de conférences en langue et littérature grecques à Aix-Marseille Université. Il est l'auteur de *L'Exagoge d'Ézéchiël le tragique* (Brill, 2006) et l'éditeur, avec Joseph Verheyden, du volume *Jews and Christians in Antiquity. A Regional Perspective* (Peeters, 2018).

MICHAEL LANGLOIS est docteur ès sciences historiques et philologiques de l'EPHE-Sorbonne. Lauréat de l'Institut universitaire de France, auxiliaire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, il est maître de conférences à l'université de Strasbourg. Ses responsabilités éditoriales comptent notamment *Semitica*, *La Bibliothèque de Qumrân* ou encore *L'Écriture de la Bible*.

VINCENT LEMIRE est maître de conférences à l'université Gustave Eiffel, directeur du Centre de recherche français à Jérusalem et responsable du projet européen OPEN-JERUSALEM. Il a notamment publié *La Soif de Jérusalem. Essai d'hydrohistoire* (2010) ; *Jérusalem 1900. La ville sainte à l'âge des possibles* (2013) et *Jérusalem. Histoire d'une ville-monde* (2016).

DAVID LEMLER est maître de conférences à Sorbonne Université. Il a notamment publié *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux* (Vrin, 2020), traduit et présenté *L'Accord de la Torah et de la philosophie de Shem Tov Falaquera* (Hermann, 2014) et dirigé l'ouvrage *André Neher. Figure des études juives françaises* (Hermann, 2017).

NADIA MALINOVICH est maîtresse de conférences à l'université de Picardie Jules Verne et membre de l'équipe « Groupe sociétés, religions, laïcités ». Elle est l'auteure de *Heureux comme un Juif en*

France : *intégration, identité, culture, 1900-1932* (Honoré Champion, 2010) et la co-éditrice de l'ouvrage *The Jews of Modern France : Images and Identities* (Brill, 2016).

ELSA MARMURSZTEJN est maîtresse de conférences en histoire médiévale à l'université de Reims. Ses travaux portent sur la scolastique et sur les relations entre Juifs et chrétiens au Moyen Âge. Elle est notamment l'auteure du *Baptême forcé des enfants juifs. Question scolastique, enjeu politique, échos contemporains* (Les Belles Lettres, 2016).

CÉLINE MARTIN est maîtresse de conférences en histoire du Moyen Âge à l'université Bordeaux Montaigne (Institut Ausonius). Elle est spécialisée dans l'étude du monde ibérique au très haut Moyen Âge et s'intéresse tout particulièrement aux sources normatives.

MARIE-ANNE MATARD-BONUCCI est professeure d'histoire à l'université Paris 8, membre de l'Institut universitaire de France et spécialiste de l'Italie contemporaine. Ses recherches ont porté sur le fascisme et l'antisémitisme. Son dernier ouvrage est *Totalitarisme fasciste* (CNRS Éditions, 2018).

NATALIA MUCHNIK, directrice d'études à l'EHESS, a travaillé sur la diaspora séfarade avant de mener une étude comparée des diasporas modernes. Elle a notamment publié *De paroles et de gestes* (EHESS, 2014), *L'Europe des diasporas (XVI^e-XVIII^e siècles)* (Puf, 2019) et *Les Prisons de la foi* (Puf, 2019).

RON NAIWELD, historien du judaïsme de l'époque talmudique, travaille notamment sur les dimensions politique et éthique du judaïsme rabbinique. Il est membre du groupe Études juives du Centre de recherches historiques (EHESS-CNRS).

CAPUCINE NEMO-PEKELMAN est maîtresse de conférences en histoire du droit à l'université Paris Nanterre. Elle est l'auteure de nombreuses études portant sur le statut juridico-politique des Juifs dans l'Antiquité et au Moyen Âge, dont *Rome et ses citoyens juifs* (Honoré Champion, 2010).

CATHERINE NICAULT, professeure émérite à l'université de Reims, est l'auteure de travaux sur le sionisme en France et les relations internationales durant la première moitié du XX^e siècle. Elle a publié notamment *Une histoire de Jérusalem 1850-1967* (CNRS Éditions, 2012).

et dirige la revue *Relations internationales*.

JUDITH OLSZOWY-SCHLANGER, directrice d'études à l'EPHE, étudie les manuscrits médiévaux en caractères hébraïques. Ses publications incluent *Karaite Marriage Documents from the Cairo Genizah* (Brill, 1998), *Les Manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale* (Peeters, 2003) et *Hebrew and Hebrew-Latin Documents from Medieval England* (Brepols, 2015).

PAULINE PERETZ, historienne des minorités aux États-Unis (Juifs et Africains-Américains), est maîtresse de conférences à l'université Paris 8 et chercheuse à l'Institut d'histoire du temps présent. Elle est l'auteure de *Let My People Go. The Transnational Politics of Soviet Jewish Emigration During the Cold War* (Routledge, 2015).

ISABELLE POUTRIN est professeure d'histoire moderne à l'université de Reims Champagne-Ardenne. Elle a publié *Convertir les musulmans. Espagne 1491-1609* (Puf, 2012) et dirigé le programme POCRAM (« Pouvoir politique et conversion religieuse, Antiquité – période moderne »), soutenu par l'Agence nationale de la recherche en 2014-2018.

JENNY RAFLIK est professeure d'histoire contemporaine à l'université de Nantes et chercheuse au Centre de recherches en histoire internationale et atlantique. Elle étudie l'histoire du terrorisme et de la violence aux XIX^e-XXI^e siècles. Elle a publié notamment *Terrorisme et mondialisation* (Gallimard, 2016).

MATTHIEU RICHELLE est docteur en histoire (EPHE) et habilité à diriger des recherches (université de Strasbourg). Ancien élève de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, il est professeur d'Ancien Testament à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve. Dernier ouvrage paru : *The Bible and Archaeology* (Hendrickson, 2018).

THOMAS RÖMER est professeur de la chaire « Milieux bibliques » au Collège de France. Il est, depuis septembre 2019, administrateur de cette institution. Il enseigne également à la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'université de Lausanne. Ses recherches portent sur les origines de la Bible hébraïque et sur l'interaction entre les approches philologiques et archéologiques.

CLARA ROYER, ancienne directrice du Centre français de recherche en sciences sociales de Prague, se consacre récemment aux enjeux

politiques et sociaux du roman historique et mémoriel en Europe centrale. Auteure d'un essai biographique consacré à Imre Kertész (*L'Histoire de mes morts*, Actes Sud, 2017), elle enseigne les cultures d'Europe centrale à Sorbonne Université.

FRÉDÉRIC SALY-GIOCANTI est maître de conférences en histoire à l'Université Gustave Eiffel. Spécialiste des sources statistiques et des méthodes quantitatives en histoire, il étudie l'histoire urbaine de l'Allemagne et en particulier, avec des outils cartographiques de représentation spatiale des données sociales, la crise du logement depuis 1945.

STEVEN SAMPSON, journaliste et écrivain américain d'expression française, collabore à diverses revues littéraires, dont *En attendant Nadeau*. Après une thèse à l'université Paris 7, il a publié deux essais sur Philip Roth, *Corpus Rothi* et *Corpus Rothi II* (Léo Scheer, 2011-2012), suivis de son premier roman, *Moi, Philip Roth* (Pierre-Guillaume de Roux, 2018).

PIERRE SAVY est maître de conférences à l'université Gustave Eiffel et directeur des études pour le Moyen Âge à l'École française de Rome. Il étudie les relations entre Juifs et chrétiens à la fin du Moyen Âge. Il a publié notamment la *Lettre à Louis IX* de Meïr ben Siméon de Narbonne (Éditions de l'Éclat, 2017) et co-dirigé l'ouvrage collectif *Non contrarii, ma diversi. The Question of Jewish Minority in Early Modern Italy* (Viella, 2020).

JEAN-FRÉDÉRIC SCHAUB, historien, enseigne à l'EHESS, au Laboratoire Mondes américains. Il a publié récemment : *Pour une histoire politique de la race* (Seuil, 2015) ; *L'Europe a-t-elle une histoire ?* (Albin Michel, 2008) et *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude* (Seuil, 2008).

CHRISTIAN-GEORGES SCHWENTZEL est professeur d'histoire ancienne à l'université de Lorraine (Metz). Il a notamment publié *Hérode le Grand* (Pygmalion, 2011), *Juifs et Nabatéens, les monarchies ethniques du Proche-Orient hellénistique et romain* (PUR, 2013), *Rois et reines de Judée* (Lemme edit, 2013) et *Les Quatre Saisons du Christ* (Vendémiaire, 2017).

YANN SCIOLO-ZÜRCHER est historien, chercheur au CNRS, affilié au groupe Études juives du Centre de recherches historiques (EHESS, Paris). Après avoir étudié les flux migratoires des Français rapatriés d'Algérie, il consacre ses travaux aux migrations internationales vers

Israël, durant la décennie 1950.

JULIETTE SIBON est maîtresse de conférences d'histoire du Moyen Âge à l'université d'Albi. Auteure d'une thèse sur les Juifs de Marseille au XIV^e siècle, elle a prolongé l'approche économique et sociale des communautés juives en mettant l'accent sur la dimension politique de l'action des Capétiens et des Valois envers la minorité juive de France (*Chasser les juifs pour régner*, Perrin, 2016).

PERRINE SIMON-NAHUM est directrice de recherche au CNRS, professeure attachée à l'École normale supérieure et spécialiste d'histoire des idées et de la philosophie française contemporaine. Elle a notamment publié une édition du *Journal* de Michelet (Gallimard, 2017) et *Les Juifs et la modernité. L'héritage du judaïsme et les sciences de l'homme en France au XIX^e siècle* (Albin Michel, 2018).

CLAIRE SOUSSEN, professeure à l'université du Littoral-Côte d'Opale, dirige l'équipe du CNRS « Nouvelle Gallia Judaica ». Elle s'intéresse aux aspects intellectuels et culturels et aux enjeux socio-politiques de la relation entre Juifs et chrétiens à la fin du Moyen Âge. Le statut des Juifs, la polémique religieuse, l'alimentation, la violence et la pureté font l'objet de ses recherches.

SÉBASTIEN TANK-STORPER est membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux de l'EHESS. Ses recherches portent sur les politiques de l'identité juive, saisies notamment à partir des politiques de conversion au judaïsme. Il s'intéresse également aux conséquences de l'attentat de 1994 contre l'AMIA à Buenos Aires.

GIACOMO TODESCHINI a été professeur d'histoire médiévale à l'université de Trieste. Ses études se sont concentrées sur le développement des théories, des lexiques et des langages économiques médiévaux et modernes. Parmi ses publications récentes, *Les Marchands et le temple* (Albin Michel, 2017) et *Gli ebrei nell'Italia medievale* (Carocci, 2018).

DANIEL TOLLET, ancien président de la Société des études juives, est docteur ès-lettres, ingénieur de recherches et directeur de recherche honoraire à Sorbonne Université. Il est l'auteur de nombreux travaux consacrés à l'histoire des Juifs de Pologne et à l'histoire de l'Europe centrale.

NINA VALBOUSQUET est agrégée d'histoire et membre de l'École

française de Rome. Elle a publié sur le fascisme italien, l'antisémitisme et l'Église catholique, Jules Isaac, les organisations juives américaines. Sa thèse est parue aux éditions du CNRS (2020) : *Catholique et antisémite : le réseau de Mgr Benigni – Rome, Europe, États-Unis, 1918-1934*.

VANESSA VAN RENTERGHEM est historienne, arabisante et spécialiste de l'histoire sociale et urbaine du Proche-Orient médiéval. Ses recherches portent sur l'Irak médiéval et la ville de Bagdad. Elle enseigne à l'Institut national des langues et civilisations orientales, à Paris, où elle est maîtresse de conférences.

LISA VAPNÉ est docteure en science politique. Elle a rédigé une thèse intitulée « Les remplaçants. Migration juive de l'ex-Union soviétique en Allemagne, 1990-2010 ». Elle est actuellement post-doctorante à l'université Paris 8 où elle réalise une étude sur la vie juive en Seine-Saint-Denis et les formes d'antisémitisme. Par ailleurs, elle est la coordinatrice scientifique de la *RevueAlarmer*.

VINCENT VILMAIN est maître de conférences à l'université du Mans. Il a notamment publié *Les Femmes juives dans le sionisme politique (1897-1921). Féministes et nationalistes ?* (Honoré Champion, 2018). Il dirige actuellement le programme RELRACE (« Religions, lignages et race »), soutenu par l'Agence nationale de la recherche.

LUKE YARBROUGH est professeur à l'Université de Californie à Los Angeles (UCLA). Il est l'auteur de *Friends of the Emir : Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought* (Cambridge University Press, 2019) et l'éditeur et traducteur de *The Sword of Ambition : Bureaucratic Rivalry in Medieval Egypt* (New York University Press, 2016).

HANNA ZAREMSKA, médiéviste, professeure à l'Institut d'histoire de l'Académie polonaise des sciences, est auteure, entre autres, des *Bannis au Moyen Âge* (Aubier, 1996) et de *Żydzi w średniowiecznej Polsce* (Instytut Historii PAN, 2011, traduction allemande 2013) et co-auteure de la galerie médiévale du Musée Polin, Musée de l'histoire des Juifs polonais (Varsovie).

Crédits iconographiques

ILLUSTRATIONS IN TEXTE EN NOIR ET BLANC

Page 44 : Papyrus d'Éléphantine

© Image from the Biodiversity Heritage Library. Contributed by Smithsonian Libraries. www.biodiversitylibrary.org

Page 63 : Chandelier de Hanoukkah (*hanukkiyah*) en laiton (Israël, début des années 1950)

© Aviv Itzhaky

Page 68 : Monnaie de bronze émise sous le grand pontificat de Jean Hyrcan (entre 129 et 104 avant notre ère)

© The Israel Museum, Jerusalem by Yair Hovav

Page 72 : Monnaie en bronze frappée par Hérode en 37 avant notre ère sans doute pour célébrer la prise de Jérusalem

© Classical Numismatic Group, LLC – <https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=383014>

Page 86 : Le tombeau des Rois, à Jérusalem (1910)

© Photo Courtesy of American Colony, MATSON ERIC, 07/01/1910/
Government Press Office (Israel)

Page 107 : Autel funéraire d'un soldat romain

© Museo Archeologico Nazionale di Cagliari

Page 112 : Buste de l'empereur Hadrien (117-138)

© Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons

Page 138 : Une page du traité Baba Batra du Talmud de Babylone dans l'édition de Daniel Bomberg (Venise, 1522)

© Photo 12/Alamy/Archivah

Page 180 : La version bilingue hébreu-latin du livre biblique de Samuel

© By permission of the President and Fellows of Corpus Christi College, Oxford (CCC MS 9, Book of Samul, c. 13 cent)

Page 270 : Portrait gravé de Maggino di Gabriello, dans *Dialoghi di m. Magino Gabrielli Hebreo, sopra l'vtile sve inventioni circa la seta...*, Rome, Heredi di G. Gigliotti, 1588, frontispice

© Library of Congress, Rare Book and Special Collections Division, <https://www.loc.gov/item/49043645/>

Page 278 : Archivio di Stato di Roma, Trenta Notai Capitolini, officio 30 (Romauli), b. 47, f. 606v : signature de Debora Ascarelli

© Isabelle Poutrin. Archivio di Stato di Roma, TNC, Uff. 30, vol. 47. Avec l'autorisation du Ministero dei Beni e le Attività Culturali (Italie)

Page 314 : L'extérieur de la synagogue de K'ai-feng, plan dressé par le jésuite Jean Domenge vers 1722

© Compagnie de Jésus - Archives jésuites

Page 330 : Cantique de 1791

© Alliance israélite universelle

Page 382 : Julius ROTHHOLZ, *Die deutschen Juden in Zahl und Bild [Les Juifs allemands en chiffres et en images]*, Berlin, Philo-Verlag, 1925, p. 33

© Universitätsbibliothek Frankfurt am Main / Digitale Sammlungen Judaica / <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30-180014725008>

Page 390 : Les écrivains yiddish présents à la conférence de Czernowitz en 1908

© From the Archives of the YIVO Institute for Jewish Research, New York

Page 404 : Caricature publiée dans la revue satirique *Borsszem Jankó*

Page 420 : Le rabbin Regina Jonas, photographie prise probablement après 1939

© Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum

Page 458 : Réunion de l'Association socio-culturelle des Juifs de Pologne, branche de Sosnowiec (Haute-Silésie), première moitié des années 1950

© Courtesy of the Jewish Historical Institute in Warsaw, Poland

Page 470 : Emmanuel Levinas chez lui, en 1985

© Akg-images/Marion Kalter

Page 478 : Rencontre avec le cardinal Augustin Bea organisée à New York le 31 mars 1963 au siège de l'American Jewish Committee (AJC)

© American Jewish Archives, Cincinnati : Rabbi Marc H. Tanenbaum Collection, Box 110, folder 3. Avec l'aimable autorisation de The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, Cincinnati, Ohio.

Page 502 : Rassemblement à Washington en solidarité avec les Juifs candidats à l'émigration d'Union soviétique

© I-495, American Soviet Jewry Movement Photographs Collection. Avec la permission de l'American Jewish Historical Society

ILLUSTRATIONS CAHIER COULEUR

Page I : Stèle de Mérenptah (1207 avant notre ère selon la chronologie conventionnelle ; en fait vers 1209/1208 avant notre ère)

© Araldo De Luca/Aurimages

Page II : Stèle araméenne de Tel Dan (fin du IX^e siècle avant notre ère)

© Oren Rozen/Wikipedia

Page II : Bas-relief du palais du roi néo-assyrien Sennachérub, à Ninive

© Osama Shukir Muhammed Amin FRCP (Glasg)

Page III : Cylindre de Cyrus

© Prioryman/Wikipédia

Page III : Carte d'Alexandrie à l'époque hellénistique

© Limpzen/Wikimedia

Page IV : Bas-relief de l'arc de Titus à Rome

© Werner Forman Archive/Aurimages

Page V : Lettre d'Elhanan aux Juifs de Jérusalem (1013)

© The Bodleian Library, University of Oxford (MS Bodl. Heb. a 3.21)

Page VI : Un maître manipulant un astrolabe (page de titre de la deuxième partie du *Guide des égarés* dans la traduction de Samuel Ibn Tibbon, copié en Catalogne en 1346-1347)

© Akg-images/Fototeca Gilardi

Page VI : Casimir III de Pologne sur le frontispice de la *Charte de Kalisz*, œuvre du peintre Arthur Szyk (1926-1928)

© Kestenbaum & Company Auctioneers, New York, NY

Page VII : Gravure sur bois colorée à la main, dans Hartmann Schedel, *Chroniques de Nuremberg (Liber chronicarum)*, Nuremberg, Anton Koberger, 1493, f. 254v

© Bayerische Staatsbibliothek München, Rar. 287, fol. 255v.

Page VIII : Giorgio Fossati et Pietro Checcia, coupe d'un immeuble dans le Ghetto Nuovo. Encre, crayon et aquarelle sur papier (Archivio di Stato di Venezia, Ufficiali al Cattaver, b. 277, dis. 1, 16 février 1777 *more veneto*)

© Archivio di Stato di Venezia

Page VIII : Le château de Ferrières (photographie prise entre 1863 et 1868)

© BnF

Page IX : Synagogue de Szabadka (Subotica, Serbie)

Carte postale provenant de la collection personnelle de l'auteure

Page IX : Une fête de famille en 1914 près d'Alger

© Liliane Temime-Girard

Page X : Alfred Dreyfus (1859-1935), Juif alsacien, citoyen républicain, officier patriote

© Charles Dreyfus

Page X : Theodor Herzl à Bâle lors du cinquième congrès sioniste

(1901)

© Ephraim Moses Lilien/Wikimedia Commons

Page XI : Reproduction en fac-similé de la déclaration Balfour dans sa version originale anglaise

© Universal History Archive/UIG/Bridgeman Images

Page XI : Inscriptions en yiddish sur Delancey Street (New York, Lower East Side, 1908)

© NYC Municipal Archives

Page XII : Couverture de *La Difesa della Razza*, 20 octobre 1938

© Biblioteca Nazionale Centrale di Roma

Page XII : Photographie prise en 1943, illustrant la liquidation du ghetto de Varsovie

© United States Holocaust Memorial Museum, courtesy of National Archives and Records Administration, College Park

Page XIII : Jeunes déportés survivants dans le camp de Buchenwald

© United States Holocaust Memorial Museum, courtesy of Hadassah Bimko Rosensaft

Page XIII : Proclamation de la création de l'État d'Israël par David Ben Gourion, le 14 mai 1948

© Government Press Office/2020 National Photo Collection/Zoltan Kluger

Page XIV : Disque 33 tours de Reinette l'Oranaise, édition El Kahlaoui Tounsi/Disques Dounia

© mahJ/DR

Page XIV : Moshe Dayan et Yitzhak Rabin devant le Mur occidental (*Kotel ha-ma'aravi*), dans la vieille ville de Jérusalem

© Fondation Gilles Caron/Clermes

Page XV : Immigrants russes arrivant en Israël en 1990

© Moshe Shai/Flash 90

Page XV : Une scène de la pièce de théâtre *Oslo*, de l'Américain J. T. Rogers, dans la production mise en scène par Édith Patenaude pour la Compagnie Jean Duceppe de Montréal, saison 2018-2019

© *Oslo* de J. T. Rogers, mise en scène d'Édith Patenaude, Compagnie

Jean Duceppe (Montréal) saison 2018-2019. Photo : Caroline Laberge

Page XVI : Siège de l'AMIA à Buenos Aires

© AMIA Press



www.puf.com

